Ventiquattro Cervelli

Giovanni Papini

24 CERVELLI

Saggi non critici

TERZA EDIZIONE

MILANO
STUDIO EDITORIALE LOMBARDO
18 - VIA DURINI - 18
1917

Due parole sole

Per quanto non sia vecchio e non mi senta vecchio, mi son deciso a raccogliere in volume alcuni miei saggi passati — precisamente come fanno tutti i seniori e gli anziani delle lettere.

Non voglio cercare scuse per questa mia debolezza la quale, se è veramente vergognosa — come ho paura che sia — sarà punita abbastanza dal compatimento o dal disprezzo de' migliori.

Neppure voglio dare ad intendere, come si usa in queste malinconiche circostanze, che la presente raccolta di saggi lontani di soggetto e di tempo sia giustificata da una loro segreta « unità » o da una conformità rigorosa di spirito e di metodo. Son chiacchiere! Sono i sofismi della vanità autorevole; i ripieghi di chi ha la fregola di metter fuori un volume senza fare il libro. E io non ne voglio sapere.

Vo' che si sappia, invece, che razza di roba è raccolta qui dentro.

Sono ventiquattro articoli su ventiquattro uomini: articoli scritti tra il 1902 *e il* 1912. *Vi son*

dentro poeti e filosofi, fantasmi immaginari e scienziati, mistici e pittori, mescolati senza cura di raggruppamenti e di gerarchie. Vi sono consacrazioni e stroncature; rivelazioni affettuose di uomini trascurati e demolizioni di glorie fittizie. Alcuni scritti son lunghi e pensati, altri brevi e leggeri; ve ne son di quelli che riscriverei oggi tali e quali e altri che muterei volentieri. V'è insomma, una piccola parte della mia decennale attività sparpagliata, presa così com'è, senza preoccupazioni di ordine e coerenza.

Alcuni, difatti, si contraddicono. E che perciò? In dieci anni un uomo che lavora col suo cervello ha diritto di cambiare — cioè di contraddirsi — quanto vuole.

L'unica unità di questo libro — se proprio si vuole a tutti i costi qualcosa che somigli all'unità — sta nel fatto (non idea) che si tratta qui di ventiquattro cervelli di uomini esaminati da un cervello solo, il quale, attraverso i suoi mutamenti, ha pur qualcosa di permanente e costante nel suo modo di pensare e capire. Ecco tutto.

E in che modo quest'anima ha guardato queste ventiquattro anime? Non già collo scrupolo dello studioso puro e semplice, nè colla sicumera del critico definitivo, bensì come un'anima di uomo che vuol penetrare vivamente nell'anima di altri uomini: sia per farle amare sia per farle odiare. Son dunque, quasi tutti, saggi passionali,

soggettivi, parziali, lirici, in un certo senso, e non critici. Vale a dire ch'essi possono far piacere e comodo soprattutto a quelli che tengono a conoscer me attraverso quel che dico degli altri. Ma ho paura — per l'editore — che questi tali sian pochi.

(1912) GIOVANNI PAPINI.

Eran più che non credessi. In questa seconda edizione ho sostituito il capitolo su Don Chisciotte (rifatto completamente in *Stroncature*) con uno su Carlo Linati. E li ho corretti tutti.

(1917) G. P.

Mi stupisco che dopo sei mesi ci sia bisogno d'una terza edizione. Per sfogare la mia meraviglia lascio tutto come stava.

(1917) G. P.

Ignoto

La deplorevole abitudine, ormai invalsa, di parlare soltanto degli uomini che si conoscono e della cui esistenza siamo assolutamente sicuri, ha fatto sì che nessuno s'è curato di scrivere la vita d'Ignoto. E badate bene ch'io non voglio parlare di un ignoto qualsiasi che da un momento all'altro possa esser ricollocato nella classe volgare dei conosciuti o dei riconosciuti, ma proprio di lui, dell'autentico Ignoto, che nessuno conosce.

Tutti i consumatori di penne scrivono solamente intorno ai celebri, agli illustri, ai preclari o almeno su esseri noti alla polizia e iscritti regolarmente nelle anagrafi municipali. Chi si degnerebbe dilapidare l'inchiostro per chi non ha nome? E non solo, badate bene, per chi non possiede ciò che i letterati chiamano fama o chiarezza, ma per chi non ha neppure una di quelle triviali coppie di nomi che i tipografi compongono una sola volta: per il bollettino dei defunti?

Gli scrittori credono di giustificarsi ampiamente dicendo: Come possiamo scrivere la vita d'Ignoto dal momento che di lui, appunto perchè ignoto, non sappiamo nè possiamo saper nulla? Scusa stupidissima. Le più belle biografie son quelle degli uomini di cui non sappiamo nulla. Sono le più ricche e, nello stesso tempo, le più educative. Esse ci dicono ciò che noi aspettiamo dagli uomini: il nostro ideale dell'uomo, ciò che l'uomo dovrebbe essere.

Ma ciò non fa al caso nostro. Non abbiamo bisogno d'immaginazione. S'è vero che gli uomini si conoscon dalle opere, sappiamo tante cose di Ignoto! Direi anzi, se potessi esser creduto, che egli è stato il personaggio più importante della storia, il massimo eroe dell'umanità. Se nessuno mi crede non importa ma i superstiziosi del noto e i bigotti del catalogo mi ascoltino.

Ignoto è vecchissimo. E' contemporaneo dei primi uomini. In quei tempi si occupò sopratutto di chimica e meccanica. Inventò la ruota e trovò l'uso del ferro. Più tardi si occupò dei vestiti, ideò la moneta e creò l'agricoltura. Ma presto si disgustò di codesti mestieri materiali e si tramutò in poeta. Durante lunghissimi anni, viaggiando qua e là, immaginò i miti religiosi, compose i Vedi e gli Inni Orfici, fantasticò le leggende del nord, improvvisò i temi eterni e i ritornelli nostalgici dei canti popolari. Anche nel medioevo continuò ad aver le stesse abitudini. Scolpì le

statue innumerevoli delle cattedrali romaniche e gotiche, coprì di affreschi anonimi le pareti delle cappelle e dei refettori. Anche allora creò novelle e leggende, e i magnifici libri senza nome d'autore son suoi. Solo all'avvicinarsi dei tempi moderni, col progredire della stupida manìa di registrare e scrivere. Ignoto si fece in disparte e si riposò. Una turba immensa di abili vanitosi, di uomini che avevano un nome o volevan farselo, si pose a dipingere, a inventare, a scolpire, a scrivere. Costoro avevano meno genio d'Ignoto, ma erano anche meno modesti di lui e si compiacquero di far sapere a tutti i venti ch'eran proprio loro che avevan fatte quelle tali cose e non altri. Essi non lavoravano solo per la loro gioia o per altrui giovamento ma sopratutto perchè il mondo sapesse che proprio loro avevan lavorato.

Nonostante Ignoto non rimase sempre in ozio. Coll'avvicinarsi della democrazia si buttò alla politica. Le grandi rivoluzioni moderne furon fatte da lui. I puritani inglesi, i ribelli americani, i sanculotti francesi, i volontari italiani furono sue manifestazioni. Sotto il nome di Folla e di Popolo fece paura ai re, rovesciò i demagoghi e si pose in testa di rivoltare il mondo. Ma queste grandi ambizioni non gli impediscono di riandare gli antichi tempi beati: spesse volte passeggia, pensieroso, per le strade secolari, che egli tracciò, si compiace delle semplici forme dei vasi, che prima di tutti modellò, e si rifugia volentieri nelle case,

che inventò da fanciullo, ispirandosi ai boschi e alle grotte.

Egli vive ancora e non può morire. La sua attività, dopo i progressi spaventosi della superbia e della *rèclame*, sarà sempre più piccola, ma continuerà ad essere ciò che gli uomini silenziosi erano per Carlyle: il sale della terra. Per dire il vero ho qualche sospetto che in seguito all'ozio forzato e alla tristizia dei tempi sia sdrucciolato sulle vie del delitto. Tutte le volte che vedo i giornali attribuire furti con scasso o ferite in rissa ai « soliti ignoti » ho una certa paura che si tratti di lui. Soltanto il plurale mi rassicura.

A giudicare dai ritratti non potrei crederlo capace di cose simili. Avete mai notato in tutte le gallerie del mondo ciò che vien chiamato dai cataloghi e dalle targhette « Ritratto d'Ignoto »? Questi ritratti sono tutti diversi fra loro e i critici pedanti sostengono che si tratta di persone differenti, non ancora identificate, ma io non dò ascolto ai critici e ho piena fede nella molteplicità di volti del mio eroe. E guardatelo com'è nobile e bello il volto d'Ignoto! Spesso vien raffigurato sotto l'aspetto di un gentiluomo pensieroso; qualche volta è un giovanetto pallido, visto in profilo, sullo sfondo di una finestra; tal altra un uomo saggio e maturo, che si trastulla con un guanto o con un falcone. Ma sempre si scorge nella sua figura quella signorilità d'animo e quella naturale riservatezza che gli ha impedito

di far divulgare il suo nome dalla bocca oscena della Fama.

* * *

Ciò che precede si potrebbe chiamare uno scherzo imitato da Swift o da Carlyle ma è stato scritto per suggerire sul serio un pensiero serio. Gli uomini, in generale, son troppo inclinati a dar importanza a tutto ciò che ha un nome ed è legittimato da una firma o da un foglio di stato civile. Essi non pensano abbastanza spesso che la massima parte di ciò che si chiama civiltà è stata fatta da gente di cui ignoriamo le « generalità » e di cui non sappiamo addirittura nulla. Gli sconosciuti, gli anonimi hanno fatto assai di più per noi che non tutti gli illustri che riempiono i dizionari biografici. Le immagini più belle, le melodie più semplici, le stilizzazioni più riuscite, le invenzioni fondamentali sono l'opera di questo Ignoto, del quale non si curano i panegiristi e gli storici.

Si tratta — perchè non dirlo? — di un caso d'ingratitudine incoraggiata da pigrizia. Rammentiamo più facilmente le cose quando hanno un nome, e siamo portati più facilmente a fingere la riconoscenza quando abbiamo dinanzi a noi un determinato essere a cui rivolgere le lodi e di cui possiamo inorgoglirci. Il povero Ignoto, colui che

pensò ed operò senza curarsi d'apporre un timbro con nome e cognome alle sue opere, senza mandare comunicati ai giornali del mondo è una figura troppo evanescente e dimenticabile. Gli uomini, anche se ebrei o protestanti, hanno bisogno d'immagini, per adorare qualcuno. Quando non sanno chi sia e come sia colui che ha fatto qualcosa, sia pure una grande impresa, non riescono a fissarvi sopra il pensiero e a dirigervi la corrente della simpatia o dell'entusiasmo. La loro isradicabile pigrizia fa sì che Ignoto, il grande e millenario benefattore della razza umana, sia dimenticato da tutti.

Con quanto dispetto vedo sulle nostre piazze le innumerevoli statue equestri o pedestri di tanti che hanno scritto tutt'al più qualche noiosa tragedia o hanno saputo tirare qualche felice sciabolata! I greci avevano avuto almeno l'idea profonda o prudente di inalzare un altare al Dio Ignoto. Perchè gli obliosi moderni non farebbero un monumento al Genio Ignoto?

Buddha

> Sciogliti dal passato, sciogliti dal futuro, sciogliti dal presente o vincitore del mondo! Libero da tutti sei fuor del nascere e del decadere.
>
> DHAMMAPADA, 348.

Gli uomini sono, per natura, animali religiosi e non si trovano mai così bene come all'ombra di una tonaca sacerdotale o di un santuario accreditato. Le preghiere sono innocui palliativi da usarsi in caso di bisogno o in punto di morte; i dogmi ricette comode per conservare la salute dell'intelletto. Malgrado i lamenti dei bigotti di vecchio stampo tutto tende a conservarsi (o a divenire) religioso e siamo arrivati al punto che si convertono in idoli perfino i liberatori e si tenta di trasformare in culto anche quelle attività che più ne sembravan lontane. Così, accanto ai preti di Cristo, abbiamo i sagrestani di Voltaire e i chierici di Nietzsche e nel bel mezzo dell'America del Nord un tal Paolo Carus cerca di fondar la *Religion of Science* mentre i ruskiniani parlano senza scrupoli d'una *Religione della Bellezza*.

Tutto ciò che riescono a fare gli spiriti vagabondi o di buona volontà è mutare di quando in quando il santo protettore e la cappella preferita, ma la fede, qualunque ne sia la veste e il colore, rimane intatta ed eterna. Quanto tempo ci vorrà ancora perchè gli uomini possano fare a meno di questa benefica gruccia? E' certo che la ragione intima di questo bisogno religioso trascende le molteplici forme esteriori di cui si riveste e che c'è qualcosa nell'anima umana che non si può ridurre al fatto d'inginocchiarsi o di battersi il petto. Ma andando bene a fondo mi sembra che questa necessità del mistero, questo istinto imperioso di porre qualcosa al disopra del proprio io, sia una delle tante rivelazioni dell'irrimediabile inferiorità della specie umana.

I veri liberi sono i perfetti atei — coloro che non misero qualche gelida astrazione, come l'Umanità o il Vero, al posto di quei vecchi ed estetici dei che erano Brahama e Jahveh. Quando si debba cambiar vestito perchè gettare ai poveri il bel manto semitico o ariano per indossare la striminzita zimarra enciclopedista e razionale?

Perciò non saprei abbastanza lodare quelle anime inquiete che avendo bisogno di anestetici sipirtuali vanno cercando nei lontani paesi di Oriente qualche nuovo Dio e qualche nuova parola. L'Oriente è il gran bazar religioso dell'umanità e tutti vi hanno trovato quel che cercavano.

Da esso, sull'alba del secolo scorso, ci venne la dottrina di Buddha, che ha trovato sul mercato d'Europa e d'America una accoglienza che sta con un certo onore fra quella del the e dei ventagli giapponesi. Senza contare ciò che di buddista si trova in certe concezioni filosofiche moderne — e basterebbe citare, fra gli ultimi, il Remacle — il buddismo s'è introdotto nei centri letterari, ove è di *bon ton* citare il *Tripitaka;* ha suscitato, a Parigi e altrove, piccoli cenacoli di adepti ortodossi; e, sotto le sottane della signora Blavastky e di Annie Besant, trasfigurato e conciato in modo pietoso, corre il mondo sotto il nome di teosofia e fa buona prova come specifico per vecchie signore spiritualiste e come svago di giovani signori confusionisti.

Anche l'Italia, la nostra buona e scettica Italia, s'è messa della partita e dopo gli studi del Puini e del Mariano, dopo il manuale del Pavolini, ecco un libro di Alessandro Costa che propone senz'altro il buddismo come uno degli antidoti ad effetto sicuro della presente irreligiosità (1), ecco la volgarizzazione enfatica di G. De Lorenzo.

Dinanzi a questa infiltrazione di spirito buddi-

---

(1) Costa, *Il Buddha e la sua dottrina.* — Torino, Fratelli Bocca, 1903.

stico in tutto il mondo occidentale vien quasi la voglia di domandarsi: cos'è mai e cosa vale la dottrina di Sakhya-Muni?

Sull'essenza del buddismo, come su quella del cristianesimo, abbondano le opinioni ed io non posso far qui la storia dell'esegesi europea da Brian Houghton Hodgson fino al Neumann o al Deussen. L'opinione più comune, alla quale bisogna per forza riferirsi, ci rappresenta il Buddismo come un movimento etico-religioso, con carattere antispeculativo ,che proclama la rinuncia alla vita, affermando il dolore del mondo: un ascetismo pessimista e antiteorico.

Me ne dispiace per la maggioranza, che ad onta dei suoi avvocati gode sì trista fama, ma anche questa volta l'opinione più comune corre il rischio di esser la più superficiale e la più storpiatrice che vada pel mondo.

Cominciamo dall'osservare che il Buddismo non può dirsi in nessun modo antispeculativo perchè presuppone e comprende implicitamente un'intera cosmologia e un'intera gnoseologia. Ormai nessuno nega più che il Buddismo non sia uno svolgimento del pensiero delle *Upanisad*, come questo era uno svolgimento di quello vedico e le *Upanisad* sono, per chi non lo sapesse, uno dei monumenti più ricchi della speculazione umana.

Il Buddismo appare non speculativo perchè poco ha aggiunto al pensiero, ma ha preso alle dottrine antecedenti quelle idee che gli bisogna-

vano. In fondo l'unica differenza dottrinale che ci sia tra le *Upanisad* e il Buddismo è la sostituzione del desiderio (*màra*) all'*A' tman*: nel resto moltissime teorie brahmaniche si ritrovano in tutti i testi buddistici primitivi o posteriori. E Buddha stesso, malgrado il suo apparente sprezzo per i filosofi, dovette, secondo si narra nel *Suttanipàta*, per stabilire la sua dottrina, sconfiggere la bellezza di 63 sistemi filosofici!

E se per filosofia non s'intende soltanto, con angustia da manuali, ciò che vien chiuso nelle formule rigide di un sistema, non è forse filosofo anche Gotama Buddha, quando dai fatti parziali che gli cadono sotto lo sguardo ascende alla visione universale del dolore e del desiderio?

E come Buddha non è antispeculativo, così non è neppure pessimista. Il pessimismo profondo e completo, come l'ho conosciuto in una stagione lontana della mia adolescenza, non ammette scampo o salute. Non solo afferma il male ma afferma anche l'impossibilità di sfuggirlo. Colui che spera di uscire dal dolore, anzi ne insegna la strada ad altri, è tanto pessimista quanto Descartes è scettico: la critica del mondo è, in lui, un passo preliminare e nulla più.

Così è quello che i semplicisti della storia del pensiero chiamano il pessimismo buddista. Le quattro grandi verità di Gotama, che sono state prese per il vangelo del pessimismo, non sono che la promessa di una liberazione, l'adito a una vita

perfetta. Nel mondo esiste il dolore, dice il Buddha Siddharta, e il dolore è generato dal desiderio di vivere che possiede ogni uomo. Il santo deve perciò liberarsi dal desiderio, lasciare questo mondo vano e fuggevole di piaceri, ritirarsi nella solitudine e aspirare alla pace suprema del nirvana.

Cioè quella che vien disprezzata è la vita comune, la vita delle apparenze, il *Samsàra;* ma, grazie alla rivelazione del maestro, ogni uomo di buona volontà può ascendere alla beatitudine. Buddha è un medico dell'umanità, ma non dispera della sua sorte e anzi si vanta di fornirle il farmaco sicuro che la libererà da tutti i mali.

Non è dunque un pessimista che trovi in ogni cosa il male e affermi la vanità radicale di ogni sforzo per uscirne ma un critico che di contro alla realtà comune contrappone un ideale liberatore ed invita gli uomini a seguirlo. « Così la verità, o solitari, — dice egli — è stata da me bene annunziata, mostrata, scoperta, esposta, svelata. E quelli che sentono fiducia e amore per me, tutti questi salgono verso il cielo ». Egli è, come tutti gli incantatori di uomini, un promettitore, un profeta e come tutti quelli che lo precedettero e tutti quelli che lo seguirono, egli crede, con un ottmismo stupefacente, di essere in possesso della via meravigliosa, dell'unica verità. Sakhya Muni era troppo ingenuo per essere veramente pessi-

mista, egli che sperava negli uomini e nella loro felicità.

Era ingenuo un poco anche nelle idee, chè il suo preteso pessimismo, oltre ad essere puramente provvisorio, poggiava su fondamenti estremamente deboli. Egli apparteneva a coloro, che sono anche oggi i più, i quali, sopra il criterio qualitativo pongono quello quantitativo e giudicano dei libri dal numero delle pagine, della sapienza dal numero dei fatti ,della potenza di un popolo dal numero delle armi. Una delle sue grandi accuse, e si può dir quasi l'unica, contro la vita degli uomini è ch'essa è cosa transitoria, fatta di cose fuggevoli e periture. « Tutta l'esistenza fugge senza tregua — ripete egli in tutti i suoi discorsi — l'età consuma questo fragile corpo, nido di malattie; e ciò che perisce è male.... ».

Egli non era ancor giunto a quel profondo e raffinato stato d'animo nel quale le cose tanto più sono amate quanto più sono brevi, in cui le gioie acquistano, dalla loro rapida fuga, un novissimo incanto. E' carattere essenziale del piacere l'esser breve e noi lo ricerchiamo forse appunto per questo: o non mi so figurare lo stato di beatitudine eterna che come un'indicibile seccatura divina.

In questo, Budda si dimostrò più profondo di quei semiti che ci dettero il cristianesimo. Egli non promise ai suoi fedeli un paradiso qualunque, ma uno stato superiore, che trascende la stessa

esistenza, il nirvana. Questa tormentata parola non significa, come potrebbe sembrare da certi testi, lo stato ultimo dell'ascesi in cui il beato trova la quiete assoluta, e non è neppure, come si crede comunemente, un annientamento completo. E' qualcosa che supera l'essere e il non essere, uno stato di esistenza assolutamente diversa e che può forse somigliare, come vuole il Bastian, all'esistenza in sè al di fuori di ogni categoria. Ma a questo stato superiore i fedeli di Buddha salgono attraverso più grandi santità, che sono già di per sè qualcosa d'infinitamente più dolce della vita comune divorata dal desiderio. Nell'ultimo stadio, nell'*arahà,* ch'è quasi un'anticipazione del nirvana, i santi sono già rappresentati come Dei, sciolti da ogni legame, liberi da ogni peccato, forniti di facoltà trascendentali e di potenze meravigliose.

Come si può continuare a chiamar dottrina della rinuncia una religione che promette tali prodigi? Si chiameranno rinunciatori coloro che lasciano la travagliata vita quotidiana per salire alle altezze della semidivinità? Sarebbe come chiamare asceta chi lascia una grillaia per movere alla sicura conquista di un regno ricco e meraviglioso. Io ci vedo anzi, nel Buddismo, non solo un ottimismo radicale ma anche un calcolo abbastanza profondo ed accorto, che smentisce un poco le solite dichiarazioni disinteressate di distacco dal mondo. Per chi crede a Buddha sol-

tanto il salire al primo stadio di santità, al *soto-panno*, è un buon affare e se io riuscissi a credere in buona fede alla predica di Benares finirei probabilmente per correre alla solitudine in cerca di santità.

Il buddismo è dunque una religione utilitaria e ottimista, come sono del resto quasi tutte le religioni del mondo, non fosse altro perchè create ad uso della moltitudine, ch'è appunto, anche senza saperlo, utilitaria ed ottimista.

E come tutte le religioni anche il Buddismo ha bisogno di puntelli filosofici e di un contenuto teorico, e il suo preteso sdegno antifilosofico dipende in fondo da povertà inventiva, per cui ha dovuto chiedere in prestito al brahmanesimo i suoi capisaldi speculativi.

Messe così a posto le cose (cioè al *mio* posto) ci sarebbe forse bisogno di dare una valutazione in regola sul buddismo. Ma ogni valutazione è personale e non prova null'altro che gli istinti e le tendenze di chi giudica. Ora io non son sempre disposto a fare confessioni ad alta voce.

Piuttosto, giacchè il consigliare altrui, dice il Tasso, è il più facil mestiere del mondo, voglio darvi un consiglio.

Il Buddha Siddharta appartiene alla schiatta degli incantatori di anime; le sue parole sono a volte dolci come richiami di femmine e alcune sue immagini agili e belle come freccie fiorite.

Chi tiene al suo me stia in guardia contro di lui! In qualche melanconico pomeriggio egli potrebbe forse allacciare e vincere il vostro spirito. Ma nel suo nome sta la salvezza: Buddha significa *il desto,* e desti amava egli chiamare i suoi seguaci più cari.

Che il nostro spirito sia desto contro di lui, come con tutti!

Dante

I.

L'opera di Dante non è ancora finita di scrivere. Quando lo sdegnoso poeta ebbe chiuso, col bel verso celestiale, l'ultima cantica, aveva soltanto creato il tema fondamentale sul quale gli uomini dovevano eseguire le più complicate variazioni. Un gran libro non è che il motivo iniziale dal quale movono le generazioni per comporre tutti i tempi possibili di una sinfonia secolare. Ogni uomo che legge una grande opera, anche se ha l'anima piccola, vi aggiunge una riga, un'intonazione, una *pausa* e qualcosa di ciò che egli sente penetra in essa e si trasmette a quelli che leggeranno dopo.

Perciò i libri massimi — come quello di Dante — non posson esser considerati soltanto come creazioni personali ma bensì come formazioni artistiche di un genere particolare; nelle quali, ad un blocco centrale originario, si aggiungono tante

stratificazioni fin al punto di cambiare la primitiva forma.

Ognuno di noi, anche leggendo la *Commedia* senza commenti, non può dimenticare tutto ciò ch'è stato detto su Dante e tutte le interpretazioni date dell'enorme opera sua. Possiamo dimenticare le postille dei pedanti, le quisquilie dei casuisti, l'erudizionerìe dei filologi, le glosse dei maniaci, ma non riusciamo a sopprimere le concezioni che alcuni uomini superiori hanno espresse ed imposte sul poema sacro. Noi vediamo Dante attraverso di loro come il cielo attraverso Newton e Dio attraverso Dionigi Areopagita.

Ma possiamo far qualcosa di meglio che dimenticare — possiamo *continuare* l'opera di questi collaboratori dell'Alighieri. Noi *dobbiamo* trovare un'altra interpretazione della sua anima e della sua opera superiore a tutte le interpretazioni passate. Scrivevo tempo fa, in un libro ch'è un bilancio passionale dell'anima italiana di oggi, che l'Italia non può comprendere Dante: alcuni filologi si son quasi offesi di questa semplice constatazione di fatto. Ma se quegli eccellenti professori non rifuggissero troppo dai sinceri esami di coscienza dovrebbero convenire con me che ciò che si usa chiamare « culto di Dante » è sopratutto un pretesto per mettere insieme lavori di critica, di storia, di filologia, dove non c'è nessuna traccia degli effetti di una vera educazione

dantesca. Quasi tutti studiano Dante con la stessa attitudine mentale con la quale potrebbero studiare il più oscuro poeta eroicomico del seicento o la più insignificante questione di epigrafia greca, senza mostrare di aver tremato davvero accostandosi a una delle più terribili creazioni dell'uomo.

Ma io non voglio soltanto fermarmi a dire che gli altri non comprendono Dante come andrebbe compreso, cioè come « professore di grandezza morale ». Voglio, di più, accennare quale nuova concezione potremmo avere di lui e da qual punto bisogna guardarlo per vedere tutta intera la sua figura giganteggiare sullo sfondo dell'eternità.

II.

La miglior prova di quello ch'io sostengo, cioè dell'impotenza comune a comprendere dantescamente la *Divina Commedia,* sta nella modestia delle concezioni che ne hanno comunemente anche gli uomini intelligenti. O si voglia vedere in lui una specie di profeta di una nazione come il Carlyle, o un apostolo dell'unità della patria come Mazzini, o l'iniziato a sette misteriose come il Rossetti, o una specie di eretico e di precursore della Riforma come l'Aroux o semplicemente un grandissimo artista come il De Sanctis, non si fa che attribuirgli fini e qualità che molti altri hanno avuto o possono avere. Non lo consideriamo come

qualcosa a parte, come un uomo unico. Lo rimettiamo in una delle tante classi in cui possiamo dividere l'esercito degli operai dello spirito. Vi sono stati, prima e dopo di lui, grandi poeti, grandi riformatori e grandi profeti e la questione strebbe nel vedere a quale di questi gruppi egli appartiene e come e quanto sia superiore agli altri uomini che ne fanno parte.

Per me, invece, Dante è stato grande *perchè ha fatto qualcosa che nessun altro ha fatto nè prima nè dopo di lui*. Egli può essere anche un grande poeta o un grande mistico, ma ciò che lo separa da tutti gli altri non è questo. L'arte, la teologia, la politica sono, per lui, mezzi subordinati alla sua massima ambizione — quella di essere il *vicario d'Iddio* sulla terra.

Dante era sinceramente cattolico e appunto perchè cattolico sentiva l'enorme scadimento del Pontificato. La concezione del Papa come Vicario di Cristo era grande: se fosse stata conservata nella sua purezza non sarebbe sembrata innaturale la signoria che il Pontefice, con la semplice forza della parola, voleva esercitare su tutti i regni della terra. Ma il Papato stesso si era fatto terrestre, si era cibato d'oro, aveva venduto il suo diritto al dominio spirituale del mondo per ottenere il dominio materiale sopra una minima parte del mondo e la sua stessa ragion d'essere, — la sua missione di giudice supremo degli uomini, — era scomparsa dal momento ch'esso medesimo

poteva non solo esser giudicato ma condannato. I papi, infedeli al loro mandante, non potevano pretendere di rappresentarlo veracemente sulla terra.

Allora nell'anima di Dante nacque istintivamente il desiderio di sostituirsi a questi vicari infedeli e di giudicare loro medesimi come Dio stesso li avrebbe giudicati. Egli volle esercitare, per quanto in poter suo, quelle funzioni che quelli avevano dimenticate, ma poichè teneva, malgrado tutto, a non uscir da quella Chiesa che rappresentava, anche nella sua bassezza, la tradizione ininterrotta di Cristo, non volle farsi capo di rivolte interne o sovvertitore della gerarchia esistente. Egli scelse lo strumento che aveva più familiare, l'Arte, e scrisse un poema che non è, come i rossettiani credono, un libello anticlericale ma un vero e proprio *atto pontificale*.

Bisogna avvertire, però, per comprendere bene il significato di questo suo atto, che egli aveva un'idea del vicariato divino abbastanza diversa da quella rappresentata dalla tradizione romana. La chiesa cattolica fu sopratutto la continuazone dell'opera apostolica di Cristo e il Papa, in quanto vicario di Cristo, si consacrò specialmente all'educazione spirituale degli uomini. L'istituzione della messa per ricordare quotidianamente il simbolo della redenzione dal peccato, la confessione, la propagazione della fede tra i pagani, sono tante prove dell'indirizzo prevalentemente pedagogico

e moralizzante della Chiesa. Essa era la maestra del mondo, e in Cristo vedeva sopratutto l'insegnante di verità morali e celesti.

Dante ,invece, si ricordò di una parte delle promesse di Cristo alla quale i Papi non avevano dato soverchia importanza: il *Giudizio Universale*. Dio non è soltanto colui che illumina e salva gli uomini, ma colui che in un terribile giorno giudicherà i vivi e i morti. L'idea del giudizio che nel Medio Evo s'era espressa così tragicamente nei canti e nelle pitture, non era stata associata fin'allora coll'idea del pontificato.

Dante fu il primo che sentì come Dio non sia soltanto un Maestro ma un Giudice e vedendo esser necessario che Dio avesse un vicario in terra scelse di rappresentarlo piuttosto come Giudice che come Maestro. Così nacque la *Divina Commedia,* la quale, per chi ben la guardi, non è che un *Giudizio Universale anticipato*.

Dante sa che il mondo non è finito e che non tutti gli uomini son morti ma egli prende tutti i popoli e le generazioni, dai patriarchi ai capipopolo dei suoi giorni, e li distribuisce nei tre regni come Dio avrebbe fatto. Esso si sostituisce a Dio, precede il gran giudizio, e caccia giù nelle bolgie o inalza su nelle sfere i papi vigliacchi, gli imperatori superbi, i capitani grifagni, le donne innamorate, i santi e i guerrieri, gli eremiti e i sapienti, i poeti e i politici. Nessuno manca: accanto alle donne del vecchio Testamento ecco le

regine del dugento, insieme ai consoli di Roma i pittori della Toscana, e un re morto da poco parla con un poeta di Grecia o di Roma, un santo dei primi tempi cristiani sta accosto a un guerriero fiorentino.

Ognuno ha la sua pena e il suo premio e Dante passeggia in mezzo a loro in veste di spettatore mentre in realtà è il loro giudice. La *Divina Commedia* è il *Dies Irae* di un grande spirito che non può aspettare l'ira divina e assegna provvisoriamente a ciascuno il suo posto; è una Valle di Giosaffatte incompleta, dove sono presenti tutti i morti ma intorno alla quale nascono nuovi viventi.

Dante sentiva che il suo genio era una specie di investitura divina che gli dava il diritto di giudicare quelli ch'erano vissuti fino a lui, ed era così sicuro di rappresentare Iddio meglio dei preti venali e dei papi intriganti, ch'egli ben conosceva, che non esitò a cacciar nell'Inferno anche quelli che si spacciavano di fronte agli uomini come vicari e ministri d'Iddio. E così abbiamo avuto il sublime spettacolo di questo uomo solitario, di questo priore sbandito, di questo errabondo mendicante, di questo povero poeta fiorentino il quale, dall'alto di un trono più duraturo di quelli di bronzo, pronuncia senza tremare condanne terribili che non sono state ancora cancellate e per quasi che voglia forzare Iddio, colla potenza dell'arte a ratificare le sue sentenze.

III.

Un solo uomo, dopo Dante, ha pensato di fare qualcosa di tanto grande: Michelangelo. La Cappella Sistina è l'unica illustrazione degna della *Divina Commedia*. Io ho pensato a volte a un portentoso dramma del Giudizio per il quale Dante avrebbe dovuto dettar le parole, e Palestrina comporre i suoi accordi. Soltanto per le trombe dell'Angelo che deve svegliare i morti (pensate quale suono debbono avere codeste trombe che destano fin dal sonno della morte!) avrei chiesto l'aiuto di Riccardo Wagner.

Se domani salisse sulla cattedra di S .Pietro un Pontefice che osasse fare ciò a cui nessuno pensa, potrebbe far ricoprire quegli affreschi del Botticelli e dei suoi compagni della Cappella Sistina, da' quali ricaviamo solo qualche spettacolo di grazia, e nel loro posto dovrebbe far scrivere, in bei caratteri rossi, tutta la *Divina Commedia*, accanto al solo commento degno di essa: il Giudizio di Michelangelo.

Leonardo

> " Philosophiren ist vivificiren "
> NOVALIS.

I.

Molti buoni storici affermano, con una concordia che meraviglia, che nell'anno di grazia 1452, nasceva, nel borghetto di Vinci, un fanciullo che portò il bel nome di Leonardo e sparse gran fama di sè nelle belle terre d'Italia e in quelle de' barbari. E narrano, i buoni storici, com'egli fosse condotto in Firenze, e come entrasse nella bottega di Andrea Cione del Verrocchio, e come incominciasse a dipingere mirabili opere, e se n'andasse alla corte del Moro, e tante altre innumerevoli cose che voi sapete con certezza assai meglio di me, o che potete apprendere nei detti storici, incominciando dal caro anonimo Gaddiano e del felice Vasari, (famoso egualmente per i suoi strafalcioni e i suoi orribili affreschi) e venendo giù fino agli ultimi narratori delle cose del Vinci, ch'io non cito neppure per non sembrarvi troppo istruito.

Quello però che debbo dirvi per debito di coscienza si è che il mio Leonardo non è quello degli storici. Il Leonardo di Ser Piero da Vinci, che trascorse la sua vita mortale dal 1452 al 1519, lo lascio di buona voglia a tutti quegli onesti uomini che van cercando la verità nella storia e giurano volentieri in *verba documentorum.*

Per il mio uso personale, e per certe mie convenienze interne che non starò a confessare, ho trovato assai più comodo fabbricarmi un mio Leonardo piuttosto che accettare quello che mi offrono i libri e le carte. Essendo mia creazione, da padre che conosce i suo doveri, lo amo infinitamente di più e la sua compagnia mi è estremamente gradita.

Non voglio dire con questo che il Leonardo degli storici sia da gettare in disparte: sarei ben tormentato per trovare un altro uomo che fosse così simpatico come lui. Se avessi avuta la ventura di essergli contemporaneo non avrei avuta nessuna difficoltà a farne il mio migliore amico. E poichè amava gli spiriti che cercano, forse mi avrebbe condotto seco in qualcuna di quelle pensose passeggiate ch'egli doveva fare così spesso tra que' chiari colli toscani, che allietano ancora col loro azzurro impallidito le sue pitture. Ed egli mi avrebbe parlato, colla sua bella voce di buon dicitore, delle sue ricerche d'anatomia e delle sue invenzioni architettoniche e forse un giorno m'avrebbe condotto verso il nudo monte Ceceri,

donde egli voleva volare verso Firenze su di una macchina misteriosa di sua invenzione. Ed io, riguardando i voli degli uccelli che avrebbe segnato col dito nel mio cielo fiorentino, gli avrei dette alcune delle sottigliezze alessandrine che sarei andato imparando presso un discepolo del Ficino.

Ma i tempi son cangiati oltremodo e viviamo oggi così in balìa al progresso che sarebbe pazzia insigne rimpiangere la sanguinosa e incivile età della Rinascenza. Nelle vie di Firenze, ingombre di biciclette e d'ignobili veicoli, non c'è più modo ormai di filare tranquillamente un sillogismo e di godere in silenzio il fuoco del tramonto sui bei palazzi accigliati. Il Leonardo del quattrocento, colle sue vesti graziose e i suoi sogni troppo grandi, non sarebbe più a suo posto in quella Milano a cui fece dono di tante dolci figure e che oggi, troppo preoccupata dall'esportazione delle gomme e dall'elezioni comunali, non avrebbe troppa cura di lui.

Perchè Leonardo possa vivere ancora tra noi ed esser qualcosa più di un soggetto di tesi e di proiezioni, bisogna che si trasformi, che divenga interiore. E questo ho tentato.

II.

Nell'uomo di Vinci, quale i ricordi e gli scritti suoi ce lo fanno apparire, vi sono alcuni lati che

non si addicono alla mia anima. Egli è, ad esempio, troppo invasato della manìa scientifica. I suoi arruffati libri son troppo pieni di osservazioni e di piccoli fatti; sembra quasi che questo figlio e nipote di notai voglia, per una ostinazione di atavismo, intraprender l'inventario del mondo. La smania di conoscere il particolare, che ha istupidito tanta parte delle ultime generazioni, s'era troppo impossessata di lui: in un certo senso, e mi dispiace sinceramente calunniarlo fino a questo punto, ha l'aria di un positivista anticipato. Osservate infatti ch'egli è in grande odore di santità presso i nostri scienziati e non passa un po' di tempo senza che uno di quei signori non lo renda responsabile di qualche scienza e non gli sciolga un inno mortale come a padre e maestro del metodo sperimentale.

Non nego che in tuttociò non vi sia dell'esagerazione e sono anzi inclinato a credere che il buon Leonardo fosse molto meno positivista di quello che vorrebbero farci credere, (e certe sue concezioni cosmologiche, che odorano terribilmente di animismo e di antropocentrismo, potrebbero darmi ragione), ma bisogna pur sempre riconoscere che il battesimo scientifico non è dato fuor di luogo e ch'egli è, in fondo, più scienziato che artista, il che non son capace di perdonargli. Pensate un momento ch'egli considerava la stessa pittura, nella quale ha pur versato tanto tesoro di sogno, come un forma della scienza, destinata

a riprodurre, colla più scrupolosa fedeltà, gli aspetti delle cose della natura! Tutti i suoi studi, anche quelli che sembravano preparazione d'opere d'arte, convergevano in fondo alla completa conoscenza dell'universo e questa sua preoccupazione perpetua, che gli procaccia gli osanna degli apologisti della scienza, è fatta apposta per allontanare un amante del puro sogno dell'irrealità estetica e metafisica, quale ho l'onore di essere. Se egli fosse stato più filosofo che artista gli avrei di buon grado perdonato, anzi, diciamo di più, l'avrei addirittura lodato e senza restrizioni. Ma la sua filosofia, bisogna confessarlo, non è gran cosa e la parte più profonda si riduce alla sua idea del mondo animato, ch'egli ha tolto dai greci, ma che è contraddetta dagli attacchi che rivolge agli speculatori le cui ragioni non son confortate dall'esperienza. Ora un uomo il quale non è giunto a quella sommità aristocratica che considera le idee di per sè stesse, come giuoco sovrano, senza pensare minimamente alla loro concordia col reale, è un uomo che ha bisogno ancora d'esser perfezionato.

E i delicati amatori di strane anime, che hanno ammesso, come Walter Pater, il prodigio di Vinci nel loro intimo cenacolo di spiriti magni, non hanno forse pensato che quell'uomo era un po' troppo inclinato alle cose pratiche e materiali. Molte delle sue ricerche eran volte a trovar macchine e apparecchi per canali o cateratte, per

metter insieme congegni atti a uccidere o a difendere, o per inventare veicoli meravigliosi. Egli ripete sempre che occorre pensare alla pratica, a' « giovamenti » e per quanto gli piaccia il conoscere anche per sè stesso, lo sospetto di aver fatte esperienze per soli fini pratici. E certe volte provo un po' di malinconia pensando come colui che lasciò l'*Adorazione* è anche celebre per i canali di Lombardia.

Con queste parole debbo darvi l'idea di un uomo terribilmente ristretto, che non sa pregiare la meravigliosa universalità del genio. S'io avessi tempo da perdere potrei rispondere che anche qui il problema si riduce a quello di quantità e qualità. A me non importa il *numero* di cose che un uomo ha fatte, ma la *qualità* delle cose fatte. Se Leonardo avesse fatto un quadro di più e cento osservazioni di meno sarei felicissimo e riunzierei volentieri a quella lode d'universalità che gli vien tanto prodigata da chi non sa cosa dire. Per fare osservazioni di piante e piani di fortezze son capaci perfino gli scienziati e gli ingegneri de' nostri giorni, ma per dipingere certi sfondi alpestri e scrivere certi pensieri non c'era che un uomo, ed è triste ricordare che gran parte del suo tempo è stato impiegato in cose ch'erano inferiori alla sua potenza.

Così rimpiango pure i suoi contatti troppo prolungati cogli uomini, e le ore ch'egli ha perduto nelle corti di Milano e di Francia a far dello spi-

rito colle dame e co' principi. Egli era, dicon gli storici, piacevolissimo conversatore e sappiamo ormai che quelle profezie che credemmo talvolta pregne di occulti significati, erano semplici indovinelli, raccolti per aguzzare l'ingegno dei cortigiani. Io non so figurarmi il mio Leonardo, colui che ha fatto l'elogio più profondo della solitudine, che stia narrando facezie in un crocchio di gentiluomini e di gentildonne. Le ore mondane del Leonardo storico io le ho cacciate dalla bella biografia spirituale del *mio* Leonardo, ponendo al loro posto alcune ascensioni di montagne, in cerca di fiori selvaggi e di voli di aquile regie.

III.

E' tempo veramente che vi parli di lui e vi dica il suo segreto.

Il mio Leonardo non s'è spento, come quello degli storici, nel malinconico castello di Cloux presso Amboise, il 2 maggio 1519. Egli è ancor vivo e ben vivo — è dentro di me, è una parte di me stesso, un prezioso frammento del mio spirito.

Egli abita ancora nella sua bella Italia e mi empie ancora di ondeggianti meditazioni in questa agra primavera fiorentina. Egli ripete ancora alcuna delle sue parole più profonde e mi aiuta a spremere tutta la meraviglia di certi tramonti. Nel bel pantheon in cui ho trasformato la mia

anima è uno dei genii più animatori e de' semidei più adorati. La sua immagine, allato a quella del suo giovane fratello Percy Bysshe Shelley, e di fronte a quella dell'apollineo Goethe, pensoso di grazie lontane, illumina la corrente de' miei pensieri e illeggiadrisce le tele de' miei instancabili sogni.

Coloro che, incapaci di ogni conquista, considerano i grandi come qualcosa di esteriore, di indipendente da loro, grideranno al sacrilegio e faranno le grandi meraviglie di questo adattamento di un genio alle comodità spirituali di un'anima oscura. Ed io lascerò alla loro stridula meraviglia quelli che non hanno compreso come i grandi del passato non possono essere che strumenti del presente — temi su cui svolgere una vita personale — frammenti di storia in cui ritroviamo noi stessi, in cui ci addestriamo a dividerci, — cadaveri che vivifichiamo. O ci contentiamo di conoscer de' grandi solo le vicende esteriori, le orme della vita comune, la lista delle opere, i segni del loro spirito e allora facciamo dell'erudizione, ci avviciniamo al tempio senza pregare, entriamo nel frutteto senza gustare i frutti — oppure vogliamo conoscere realmente e profondamente gli eroi passati e allora dobbiamo farne una parte viva di noi, un nostro strumento di gioia, e adattarli, per salvarne la parte più preziosa, a rivivere in noi. Un grande uomo è conoscibile o sotto forma di documenti e di parole

morte o sotto forma di sentimenti individuali e presenti e soltanto i poveri e i paurosi prescelgono il primo modo.

Così ho creato, con alcuni materiali della storia, il mio bel Leonardo vivente, che più dell'antico risponde alle tendenze profonde della mia vita.

Questo secondo Leonardo non è, come l'altro, nè un puro scienziato nè un puro artista e tanto meno un ingegnere o un uomo di corte. E' il tipo completo dell'uomo interiore, che non vuol mostrarsi, come l'albero, troppo carico di frutti perchè gli ingordi uomini non lo rovinino — che ama l'opera solitaria e si sente diminuito dagli uomini — che conosce la potenza del silenzio e aduna per sè, senza degnarsi di gettare in mezzo alle turbe il tesoro dei suoi pensieri. E' un uomo che ha pensato più di tutti i suoi contemporanei e non ha pubblicato neppure un libro — che ha concepito, nella fantasia dalle grandi ali, le più belle visioni, i più soavi e suggestivi volti e non ha lasciato agli uomini che scarsi e incerti abbozzi: — colui ch'era poeta profondo e sottile, in piena Italia, nel secolo decimosesto, ha avuto l'eroismo di non scrivere un verso. In una parola egli è di quei rari uomini che bastano a sè stessi — che non vogliono occuparsi degli altri — e non fanno penetrare nella loro anima, chiusa e forte come un lorica, che qualche raro spirito vicino.

Egli è, per dirvi interamente il suo segreto, un asceta pagano — un mistico purificato, che ha preso, per salire al sommo dell'estasi intellettuale, le due grandi vie dell'arte e della conoscenza. I suoi quadri non erano che ricordi di belle visioni che voleva fissar coi colori per salire ancora più in alto — tutte le sue osservazioni e le sue speculazioni non erano che tentativi per entrare ne' secreti della vita e della natura, per sorprendere in tutte le membra del mondo il battito di quella vita che intravedeva, e quietare così il desiderio, perpetuo assillo degli animi incompleti. Tutte le sue creazioni di bellezza e di pensiero son dunque mistiche — tanti gradi ch'egli sceglieva, al di fuori dei sacri gradini del falso Dionigi o di Ugo da S. Vittore, per ascendere a quello stato divino in cui ogni ombra viene illuminata e ogni piccolezza bandita. Stato supremo che soltanto pochi santi, pochi artisti e pochi filosofi hanno potuto raggiungere attraverso gli sforzi tenaci della sublimazione interna.

Come tutti i grandi anche il mio Leonardo tende a fare della sua vita il suo capolavoro e le sue creazioni non sono che vestiglia del suo cammino, pietre che il maestro gettò per segnare la sua strada e che i posteri hanno preso per meta delle sue fatiche.

Ben altro volgeva in mente il miracoloso evocatore e se la sua conquista mistica non fu perfetta, se non giunse, nella sua vita storica, alla

cima che sovrasta ogni cima, egli è più presso al segno nella sua vita seconda.

In questo momento epico dello spirito, in cui un gran rivolgimento di pensiero è imminente, egli rappresenta in me lo sforzo della vita personale, l'uomo che tende a possedere veramente sè stesso e perciò fa che il mondo diventi suo per mezzo di immagini e di pensieri. Il monito di Ibsen: — siate voi stessi — è ridicolo. Ognuno, lo voglia o no, è sè stesso, e quando uno copia altri significa che l'istinto d'imitazione è parte di lui. Leonardo da Vinci ci dà non un monito, ma qualcosa di più: un esempio. L'esempio glorioso di una vita bella, ricca e segreta, che tende ad ogni istante a superar sè stessa, a divenir più profonda, più individuale, più spirituale.

In nome di questo amante delle belle forme, che nascose i suoi amori e le sue scoperte, noi possiamo annunciare la nuova età dello spirito, che altri pochi fratelli van preparando nel mondo.

Al di sopra della vita comune, al difuori della torma di coloro che non odono, al di là della breve cerchia fumigante ove gli uomini cercano i mezzi della vita, tendiamo le nostre anime verso il signore dell'ombre e de' sorrisi!

L. B. Alberti

La nostra età letteraria e dilettantesca, scribacchiatrice ed elegante, ha fatto apparire i due secoli che succedettero al trecento come l'epoca più gloriosa della nostra gente, come la rinascita di ogni grandezza e d'ogni bellezza. Noi che ammiriamo le civiltà attraverso i caratteri tipografici e le cartoline illustrate, e, per impotenza di creare monumenti nuovi, ci vantiamo amici dei monumenti vecchi, — noi che amiamo assai gli eroi, leggendo Omero e il Villani, seduti in una poltrona accanto il fuoco, perchè non siamo capaci di azioni eroiche — noi che siamo attratti dalle ben levigate eleganze che fioriscon le chiese e i palazzi delle città cortigiane piuttosto che dalle pietre irsute delle fortezze, abbiamo consacrato il quattrocento alla gloria della Resurrezione. Un'epoca di letterati ha magnificato un'epoca letteraria e continua a fiorire indistruttibilmente la leggenda della « notte medioevale ».

S'è dimenticato che se qualcosa potè rinascere

che era morta qualche altra cosa aveva dovuto morire e non si curò se le cose riapparse valessero le sparite. Ma noi tutti, uomini fatti di coltura, di pedanteria e di gentilezza sedentaria, abbiamo ammirato ed amato quel secolo straordinario in cui si compiè il nostro disfacimento e si generò la nostra più profonda decadenza.

Infatti il Quattrocento segna il trapasso dalla civiltà attiva, originale, rude e forte del medioevo alla civiltà verbale, imitatrice, ipocrita e pacifica che ha dominato fino ai nostri tempi. Il Quattrocento ha visto gli uomini dei fatti cedere il passo agli uomini delle parole e il libro prender luogo della spada ,il palazzetto fiorito della fortezza, il dilettantismo scettico della fede ostinata. Il tempo in cui si compievano i grandi fatti s'è trasformato in quello in cui si pregiano le grandi parole — invece di operare s'è preferito narrare ciò che gli altri avevano operato e l'arte e la letteratura da liberazioni e sfoghi dello spirito son divenute modi sapienti per ottenere fama e potenza.

All'uomo che sapeva poco di lettere ma era forte di corpo, austero d'animo e sapeva conquistar regni e governare città si va sostituendo a poco a poco l'umanista insinuante, che si fa macro su Cicerone, ammira le gesta dei grandi uomini chiuso fra quattro pareti, si fa storico dei fatti passati e precettore dei fatti futuri, ma non sa nè può agire nel presente. A una civiltà fatta di muscoli, di pietre e di ferro ne succede una

di nervi, di penne e di carte e se non mancano i poeti per comporre gli inni mancano gli eroi che sian veramente degni d'ispirarli.

Il dominio dell'esteriore, direbbe un filosofo, cede il campo al dominio dell' interiore e i mercanti si tramutano in letterati e i guerrieri in pittori. Quello che si usa chiamare Rinascimento potrebbe dunque apparire, per certi versi ,un decadimento e un indebolimento. E a noi appare sinceramente tale e siam d'opinione che se l'Italia volesse tornare a una vita più intensa ed energica di quella che ora mena tra le accademie del parlamento e i giocattoli delle parole, dovrebbe risolutamente cacciare quelle malattie eleganti che il Rinascimento ha messo nel sangue per sua debolezza, e risalire a più profonde e più amare sorgenti, dimenticare le lascivie ornamentali e le dilettazioni rettoriche ed astratte per mettersi a fare piuttosto che a parlare, a rifare piuttosto ché ad ammirare.

Questo insegnamento potrebbe essere ricordato dal centenario di Leon Battista Alberti che ricorre questo anno (1) se codeste solennità servissero veramente a trarre dai grandi ciò che possono darci

---

(1) L'A. nacque nel 1398 secondo il Manni, nel 1407 secondo lo Scipioni, nel 1414 secondo il Tiraboschi. La data del 1404 adottata anche dal Mancini, è la più probabile.

di più prezioso, se ci facessero riflettere sulle ragioni di quella grandezza e sui moniti che ci dà la loro vita, e non fossero invece semplici occasioni d'interessata erudizione o di vanità municipali.

Perchè l'Alberti significa nella sua persona quel passaggio dall'età eroica e fattiva del medio evo, a quella graziosa e parolaia che venne di poi, e segna, meglio del Petrarca o di Leonardo ai quali è fratello, quel contemperamento di concezioni di vita che doveva cessare coll'ultima degenerazione spirituale del seicento. E' insomma quello che si potrebbe dire, coll'espressione di Emerson, l'uomo rappresentativo del Quattrocento, rappresentativo di tutto quel secolo così triste e meraviglioso in tutta la sua ambiguità e universalità. La sua vita è veramente uno specchio dei tempi.

Vedetene le origini. Egli discese da quella gloriosa famiglia Alberta che ha dato a Firenze mercanti fortunati, uomini di governo e faziosi turbolenti. Nel tempo in cui sta per nascere la famiglia è bandita dalla parte avversaria e Leon Battista nasce a Genova, nell'esilio, ove i parenti continuano la mercatura e agognano il ritorno in patria. Egli potrebbe, seguendo i suoi maggiori, farsi mercante ed uomo di parte, conquistare ricchezze e governare gli uomini. Invece, preferisce darsi alle lettere. Lo studio at-

trae il giovinetto. Egli vuol sapere di greco e di latino e leggere Platone e Virgilio piuttosto che umiliarsi a mandar drappi in Oriente o a battagliar coi signori.

Da ragazzo il padre cercò di educargli il corpo, di farne, innanzi tutto, un bello e forte giovine e difatti raccontano che domava i cavalli selvaggi e saliva sui monti impervii. Ma la dolcezza delle lettere lo richiamò a Bologna, ov'egli si recò a studiar di legge, si pose con tanto ardore allo studio che il suo corpo si indebolì, le malattie lo assalirono e divenne, di giovine forte, un macilento e tremante erudito, che soffriva di mali nervosi e perdeva la memoria.

Come lui anche la razza s'infiacchiva negli studi e nei piaceri più raffinati preparando il tempo in cui, piuttosto che di ferite, si muore di paralisi.

Ma lo studio lo consolava di tutto e le lettere e la filosofia gli facevano spregiare il resto. Pericoloso contatto quello degli antichi! Quegli uomini del Quattrocento, quasi barbari giunti in una città meravigliosa, si sentivan presi di riverenza in mezzo alle opere dei vecchi greci e dei vecchi latini e disperavano poter far meglio. Per tenersi vicini alla perfezione imitavano e il loro desiderio maggiore era che i dotti scambiassero le loro carte con quelle dei maestri divini. Così quando l'Alberti, negli ozi bolognesi, rappresentò i suoi amori allegorici colla sapienza in una commedia che chiamò *Philodoxeos*, dette voce che fosse il

ritrovamento di un antico poeta latino, di un Lepido comico, e godè che i letterati del tempo fossero tratti in errore.

Non c'era dunque più l'indifferenza per la gloria di quegli oscuri artefici che edificarono nel medio evo le grandi cattedrali e le ornarono di sì meravigliose sculture senza lasciar memoria de' loro nomi, e neppure la sicurezza del genio nuovo il quale è sicuro della personalità e novità sua, e manda sotto il suo nome la sua creazione, ma c'era invece la cura di mettersi sotto le spoglie di un antico, sotto la protezione venerabile di quelli ch'erano ammirati allora, intendendo quasi che egli non voleva far più di loro, ma come loro.

Questo carattere di servilità intellettuale rispetto agli antichi lo ritrovate in quasi tutta l'opera dell'Alberti: nei suoi libri di morale dove l'etica degli stoici si mesce alle tradizioni della bontà cristiana e della frugalità fiorentina, nei libri d'arte ove i precetti son confortati coll'autorità degli scritti antichi e cogli esempi delle opere loro, e nelle opere di architettura ove gli archi romani si riducono a porte, e dove la sua fedeltà ai modelli classici mal si accomoda della prossimità di altre forme che gli paiono meno perfette.

Anche quando non potè abbandonare del tutto le tradizioni paesane, come nel palazzo Rucellai, portò nelle forme già consacrate dal medio evo

quell'ordine e quella grazia che gli venivano dai modelli classici e dagli insegnamenti di Vitruvio. Così a Rimini fece di tutto per seppellire la chiesetta francescana sotto il fasto della sua immaginazione ellenizzante e nel tempio sacro alla diva Isotta, potè, collo stesso spirito del tiranno erudito Sigismondo Malatesta, rinnegare il semplice spirito cristiano de' tempi che lo precedettero.

Egli ingentilì, cioè indebolì. Fece cose più graziose e meno solide, più regolari e meno originali. Del palazzo fiorentino a uso di fortezza, colle bozzaccie rustiche sporgenti in fuori, quasi a minaccia, egli fece l'elegante palazzo Rucellai, dai pilastri salienti gioiosamente, colle pietre levigate e ordinate, allegro all'occhio e niente terribile. Nella ferocità medioevale egli innesta vagamente la leggerezza pagana.

Io ritengo l'Alberti uno dei più greci uomini che siano stati in Italia. Egli aveva quel senso della misura, dell'ordine, del regolare che si dicono proprie dell' attico. Il suo amore per la geometria (si ricordino le teorie del Milhaud sul fondamento geometrico della cultura greca), la sua ricerca del tipo perfetto della bellezza umana, la sua cura delle misure, la passione dell'architettonico, del simmetrico, del non capriccioso lo accostano al tipo intellettuale dei greci.

E li rassomigliò anche per la varia curiosità, che lo fece occupare a vicenda di leggi, di let-

tere, di pittura, di architettura, di scultura, di fisica, di matematica, di religione, di morale e di grammatica. Egli fu il primo di quei famosi dilettanti universali del Rinascimento, che trovarono il loro eroe in Leonardo da Vinci e che lasciavano di modellare un cavallo per scrivere un apologo e si facevano ingegneri di principi dopo aver costruito una chiesa o intraprese delle esperienze.

Anche in questo suo carattere l'Alberti esprime quel moto di liberazione che s'ebbe dopo che la società fortemente organica del medioevo si fu disgregata e gli uomini non si sentiron più legati alla loro città, alla loro arte, alla loro corporazione e si lanciarono come levrieri usciti dal laccio, verso tutti i venti a inseguire tutte le prede. L'uomo chiuso, l'uomo unico, l'uomo legato ebbe fine e s'ebbe l'uomo completo, intero, universale. Il dilettantismo ebbe principio e si stimò virtuoso chi sapeva di tutto e a cui niente riusciva nuovo.

Ma se questo universalismo non fu vano finchè ci furono a rappresentarlo uomini prodigiosi come l'Alberti e il Vinci, esso divenne causa di decadimento quando i piccoli volendo di tutto occuparsi tutto guastarono e impicciolirono senza gioia.

E giova osservare che anche nell'Alberti questa universalità fu più apparente che reale, cioè più letteraria che pratica. Egli scrisse di molte

cose, ma realmente ne fece poche: scrisse precetti per far pitture e sculture ma non lasciò nè quadri nè statue: dette i disegni di molte fabbriche ma di poche diresse i lavori e se i suoi scritti son copiosi le sue azioni pratiche si ridussero ai suoi viaggi e alla carica di abbreviatore apostolico.

Egli fu dunque d'una universalità più verbale che concreta, dette insegnamenti più che opere, fu più disposto a dire ciò che si avesse a fare che ad opere di per sè. In questo carattere ritroviamo l'istinto aristocratico trasmesso a lui dalla ricca e potente famiglia onde usciva. Egli ci appare, nell'arte di quei tempi, il nobile che scende all'arte e non il popolano che per essa si inalza, il signore il quale dà ordini ma li fa eseguire dagli inferiori e non si degna di lavorare colle sue mani come i più rozzi maestri.

Egli sente la superiorità dell'intelletto che dispone, dello spirito che immagina, vuol essere mente che forma, volontà che comanda, ma non strumento vile di esecuzione materiale. Egli portò nell'arte la bella nobiltà di sua gente; il Rinascimento estetico ebbe da lui quel suggello di aristocrazia spirituale che lo fece così mirabile e così caduco.

Avanti che il secolo s'infoscasse e scendessero dall'Alpe i primi barbari a saccheggiare la troppo civile e debile Italia, l'Alberti, nel 1472, morì serenamente a Roma. Egli aveva scritto che noi

siamo creati « quasi come la nave non per marcirsi in porto, ma per solcare lunghe vie in mare e sempre tendere coll'esercitarsi a qualche laude e frutto di gloria ». Ed egli poteva invece dir di sè che non s'era tenuto, come pigra galera, nelle rade.

Soltanto abbiamo l'impressione ch'egli, per la sua universalità verbale, non abbia potuto dare tutto ciò che in potenza era in lui. Ci accade dinanzi a questa anima multiforme ed inquieta ciò che a lui accade per la nave del lago di Nemi.

Correva un'antica tradizione che in questo lago giacesse affondata un'antica trireme. Il cardinale Colonna incaricò l'Alberti di cercare di trarla fuori, ed egli con sottili ingegni riuscì a mandar sotto i palombari e a riportare sulla terra la prora e una parte dello scafo. Ma l'impresa non potè continuare, o mancassero i denari o non fossero sufficienti gli ordigni e la bella nave restò ancora per secoli sotto le acque.

Così Alberti ci ha concesse solo alcune parti della sua anima, e a noi tocca andar scandagliando il fondo per trovare ciò ch'egli non ha direttamente rivelato. Ma invece di andar cercando faticosamente i dati della sua vita esteriore bisogna ricostruire in noi i fatti della sua vita interiore: in questo modo soltanto i morti ci possono esser maestri e i grandi insegnarci più alte grandezze.

Carlo Linati

I.

N'è passati de' giorni da quando la teoria mirifica d' Ippolito Taine e dei suoi pedissequi: — dimmi da che paese vieni e ti dirò chi sei; ch'era, del resto, l'italiana intuizione di Torquato Tasso: « La terra molle e dilettosa simili a sè gli abitator produce » si ritrova molto ragionatamente nelle sue lettere) — si prestava a far da spiegativo paradigma storico-geografico a tutti quei critici che non sapendo leggere la poesia pretendevano spiegarla colla psicologia del poeta e questo andavano meccanicamente ricostruendo dai caratteri del suolo dove per caso ebbe vita e allevamento. Con questo matematico costrutto: la psicologia della Spagna, ad esempio, era fatta sui tipi spagnuoli caratteristici, tra i quali c'è, supponiamo, Cervantes e quando v'è da spiegare l'anima di Cervantes si ricorre alla psicologia

spagnuola. Il conto torna sempre ma non s'aggiunge, di nuove verità, nulla mai.

Eppure una favillina di verità c'era anche in quell'ingenuo trucco di scaricabarile: c'è, in margine al centro assoluto e personale d'ogni artista, un alone famigliare che l'assomiglia e l'associa ad altri della stessa patria. C'è, insomma, un'aria di regione come c'è un'aria di famiglia. Anche nella letteratura. E non solo propria d'una nazione nel suo intero ma che può riconoscersi, volta per volta, anche nelle grandi contrade di questa nazione. Macchiavelli, ad esempio, non si riduce alle sue qualità toscane ma non si potrebbe pensarlo nato in Campania. E D'Annunzio non si spiega tutto col suo essere abruzzese ma non saprei concepire D'Annunzio come piemontese.

Queste regioni letterarie non coincidono con quelle politiche ma si ritrovano le origini loro nella storia, anche politica, dei paesi e nella comunanza di razza, di cultura, di tradizione spirituale. C'è, ad esempio, da un secolo a questa parte, una specie di famiglia di scrittori lombardi che, pur avendo ciascuno tempra e figura propria, diverse per la diversità dei talenti e dei tempi, si riconoscono a certi caratteri intimi ed esterni e hanno, di più, una approssimativa parentela discendente che giustifica, in parte, l'aggruppamento.

Il nonno di questa famiglia è Manzoni. Da

Manzoni si scende a Rovani troppo poco letto quanto l'altro è letto troppo. Rovani è il maestro confesso di Carlo Dossi che da qualche anno soltanto si va riscoprendo e rigustando. Al Dossi si riferiva con orgogliosa discepolanza l'irritabile e irritante Giampietro Lucini che finì la sua vita tra un mortaretto futurista, una presa di tabacco greco e un ringorgo di acidità pettegolaia. Oggi rappresentano e continuano questa linea lombarda due scrittori abbastanza giovani e non abbastanza celebri: Ugo Bernasconi e Carlo Linati.

Per oggi parleremo soltanto di Linati che mi dà il pretesto coi *Doni della terra* e colla nuova edizione di *Cristabella*.

II.

Qualità comuni di questa schiatta ce ne sarebbe da trovare a filze, chi avesse tempo da guadagnare. Ma per noi basteranno due o tre, scelte fra le più visibili: una costante eccellenza nella descrizione precisa, evidente ma un po' fredda e logicizzata — un'inclinazione all'arguzia moralista o al moraleggiare discretamente e delicatamente spiritoso — un'atmosfera fine fine di grottesco, di barocco, di secentesco acquafortismo grandioso. Punta secca, bianco e nero; particolari visti esatti e psicologia decente — ma povertà di vita totale, economia di forze e di colori.

Giustificare questi tocchi d'impressione per ciascuno degli scrittori nominati ci porterebbe troppo per le lunghe e chi li conosce direttamente potrà controllare da sè, ripensando le sue letture, senza bisogno di grandi spese di finezza da parte mia. Servano, questi cenni fuggitivi, come introduzione al disegno letterario dell'opera linatiana.

Carlo Linati, « giovin signore » lombardo assai più nobile, nudo com'è di marche gentilizie, di quello pariniano, ha cominciato a figurare nelle bibliografie con una raccolta di racconti *fantaisistes* piacevoli per gli spunti bizzarri e le intimità di analitico *humour* (*Cristabella,* 1909): alla quale seguì un libretto di prose liriche e descrittive (*Portovenere,* 1910). Una specie di autobiografia (infanzia e prima gioventù) che s'intitola *Duccio da Bontà* (1913) lo trasse dal limbo degli aspiranti e lo mise nel rango delle incubatrici promettenti sulle quali s'esercita il fiato prima caldo e poi viperino dei critici. Quel romanzetto, aveva, in effetti, delle fresche pagine idilliche e campestri ma non si staccava di troppo da quell'esasperazione di sensualismo lirico e raffinato quale si ritrova, ad esempio, nelle parti più vive e resistenti del *mio Carso* di Slataper.

Ora, con questo librettino di cento pagine poco più, il Linati si appresta a mantenere quel che i suoi benevoli avevan promesso in nome suo. Liberato dalle incorniciature narrative che non eran

fatte per lui — ed è un buon segno che si sia accorto in tempo d'uno almeno dei suoi limiti — il nostro Linati s'è deciso risolutamente per la lirica senz'aggiunte e mistioni. Lirica, diciamolo subito, didattica e composta ma senza interferenze spurie e adultere d'altre materie.

Son quarantacinque prose brevi e studiate che hanno tutta l'aria di voler esser perfette. Il Linati ha preso qui piena coscienza dell'arte moderna e del suo mestiere e ha tutto il diritto che questo libro sia letto con attenzione e giudicato con amico discernimento.

Intanto,p er onestà mia e piacere altrui, ne riporterò, di queste poesie in prosa, due intere, scelte con spirito di amicizia. (Un'antologia ben fatta è il principio della critica perfetta).

III.

Meriggio nel bosco

« Tutto gronda luce; le foglie, la ripa, il cielo.

« Il bosco è pieno d'eguale, melodioso ronzìo. Odo il gorgòglio di un ruscello, il pipilar di una capinera: null'altro. Tranquillità, limpidezza attiva.

« Esco su una radura.

« Il sole sta sopra me come una torcia. Ho la sensazione di vivere nel cuore di un topazio.

« In questa immobilità armata, i miei occhi trovan riposo soltanto sull'acqua che si muove, creatura viva come me ».

Limaccia

« Avanzava lentissimamente sul sentiero, come un mortorio. Pareva contenta d'andare così adagino. A un moto ch'io feci rimbucò le corna, poi le rimise fuori, cauta, come comare che si rimette al balcone, a creditore passato. Chissà se li vedeva quei morbidi cieli, chissà se l'udiva quel merlo che sopra lei schiccherava il sua latino! Fatto è che, a un punto, incontrò un fuscellino e lo scavalcò: il suo lungo corpo si disnodò come una bella gala. Ed io, al vedere superare con tanta pace gli ostacoli, pensai che quello era davvero il miglior modo di viaggiare, che viaggiando così s'arriva dove si vuole. Andava innanzi, guardinga, cercando i sentieri più agiati. Pareva dire: Dò tempo al tempo ».

Non saprei dire se per l'appunto queste due pagine piacciano a Linati più dell'altre. Forse no. A me paion belle e tra le più espressive dell'ingegno suo fra quante ne dà il volumetto. In una c'è più il poeta, nell'altra più il savio, ma in tutte e due si sente, da cima a fondo, l'artista.

Carlo Linati è, senza bisogno di stiracchiarla e lesinarla, questa eccellente parola, un artista.

Un artista che ha cominciato da poco tempo a prender possesso della sua propria terra e a manegigar con sapienza gli arnesi e gli attrezzi; ma ch'è arrivato, per la sua età, a una sicurezza decorosa che non si ritrova sempre ne' più vecchi o in quelli che vogliono correr troppo presto la cavallina.

In Linati non c'è davvero smanie di novità e di tecnicismi straordinari. Certe ricerche ultime di Soffici a lui debbon sembrare girandole di festivals depravati e a Soffici queste sue nitide e ghiacciate rappresentazioni debbon far l'effetto di bassorilievi da necropoli nobiliare. Anzi la prosa di Linati ha sapore d'antico. Parlavo prima di seicento. Non soltanto certi paesaggi solenni, neri e nuvolosi fanno pensare a Rembrandt e a Salvator Rosa ma quella pulitezza di meticoloso dettato, corrotta, a momenti fino alla minuzia acquafortista, rammenta, con la debita prospettiva, alcune fra le descrizioni celebri del fecondo e studiato Daniello Bartoli. Il Linati ritrae dal Manzoni — il senso calmo e sereno della terra di Lombardia è comune al vecchio morto e al giovane vivo — ma in certo modo scavalca, almen linguisticamente, i *Promessi Sposi* e si compiace di certi modi e aggettivi antichi e letterari e di certe parole disusate e riprese che sono un tradimento vero e proprio ai principi manzoniani. Il Linati vuol bene a' suoi strumenti: alle parole. Si sente che non è scrittore

di vena e di fluidità facile e felice. Ha studiato e lavorato; cerca e ritocca. A volte si scopre la pazienza dell'intarsio, la diligenza della vagliatura, le suture della composizione e ci opprime quell'atmosfera di gelata pacatezza che si forma attorno all'arte che ha lasciato poco posto all'ispirazione. Ma se l'arte è, com'è veramente, anche lavoro di vigilante modellatura e scelta cosciente delle materie prime e pervicacia nel ripulire e rifinire Linati è un uomo ch'è arrivato all'arte ed è pronto, per essa, a sfidare e a sacrificarsi. E siccome di questi uomini ce n'è sempre pochissimi, quando se ne trova per caso uno no nsi può fare a meno di rispettarlo e, se càpita, di stringergli la mano.

IV.

Carlo Linati, se vogliamo venire a qualcosa di più specifico, è un provinciale e un descrittivo. Non respira bene che nel suo territorio. L'anglicismo gli avrà dato qualche spunto e il gusto delle nebbiaie e un certa sensibilità laghista e settentrionale che del resto è stata sempre congeniale agli scrittori dell'alta Italia: penso a Cesarotti, a Pindemonte, a Foscolo e a due curiosi che s'immersero volentieri nei vapori di Londra: Baretti e Pecchio. Linati deriva, in qualche parte, anche dai francesi oltre che dai suoi maggiori

lombardi: in *Cristabella* si sente Laforgue (specialmente in *Tannhauser e il pitocchino bigio*) e qua e là Barrès (al quale somiglia non soltanto per talune fraseologie ma, più ancora, per lo attaccamento insistente e patetico al terreno dov'è radicato) e perfino Maurice de Guerin (alcune pagine mezze mitologiche dei *Doni della Terra* sembrano una traduzione ben fatta del *Centaure*).

Ma questi sono strascichi d'influenze letterarie in cute: Linati sa poco d'esotico. E' lombardo e tutto pieno della sua Lombardia comàcina e fino al fondo del suo essere inserito in quel nobile paese così bello quend'è bello. (Mi par d'avere osservato che i poeti sanno tirare le pagine più intime e sentite dalle patrie loro, specie dalle campagne e tanto più belle e amorose quanto più le campagne sembrano stremate e incolori a chi non c'è nato e non ci vive, quasi la passione si facesse più tenera e gelosa in ragione dell'apparente povertà: si rileggano, ad esempio, le potenti pagine di Pèguy sul banale suo contado orleanese).

Quando Linati è in cima a' suoi monti invernali e gli si stendono sotto gli occhi attenti e filiali i laghi, i prati e i boschi dove per la prima volta s'è scoperto uomo e poeta allora si sente a casa sua e riesce ad essere più spontaneo e vivo di quando si svaga nelle terre straniere e negli anfiteatri delle affrescature mitologiche.

Linati è, come il suo conterraneo Parini, un didascalico. Non ha quasi mai le avventatezze sbalestrate del lirico volante e quando racconta, e di rado racconta, e quasi sempre di sè stesso, non è così sciolto e despressivo come quando descrive.

Anche in *Duccio da Bontà,* che pure vorrebbe essere un romanzo, si godono meglio le nature morte e le vedute e piace più che altro un'acerbezza di parole e d'immagini che arriva fino allo stile — stile, spesso, un po' stentato e ostentato, ma tutto suo.

Linati è un paesista. Paesista fantastico, come i cinesi, ma sempre sorretto da elementi reali e precisi. E le più sicure bellezze si trovano nei particolari, nelle immagini e nelle parole che sembran messe lì per colorire e definire in vista d'un effetto finale più grande. Ma è precisamente il totale che manca: non c'è sintesi, non c'è organizzazione lirica interna che faccia fruttare quei dettagli bellissimi e li rimetta nei loro posti gerarchici di scalini generatori d'unità. Perciò le cose più brevi son le più belle perchè i particolari, essendo pochi, si giustificano meglio e la sintesi vien da sè, non essendoci possibilità di sviamenti ornativi e di variazioni. E per questo ho citato quelle due prose che sono le più corte e, a parer mio, fra le più belle di tutto il libro. Ma rileggendolo si trovano qua e là espressioni d'una lucidità preziosa ed elegante. « Casine col

noce sul fianco, contornate da pergolati d'uve e raggruppate intorno a un'aia candida: torrentelli segnati da una sinuosa linea di pioppi, bassure paludose dove una pennellata di prato ride tra l'opaco delle roveri: fornaci che drizzano le caminiere in mezzo a boschine di betule o stendono i lunghi tetti rosseggianti presso la cava di galestro cretoso: penne argentee di convogli in corsa verso piccole stazioni rallegrate da aiuole di zinnie e balsamine: polverosi stradoni dove il canto de' barrocciai è intramezzato dal crepitare delle motociclette che, di lassù, pare lo sbattito di un cuore malato che corra alla morte: e infine l'odore che si leva da queste distese, odore di campo di pietra e brughiera, odor grande di Lombardia ». A volte son tratti celeri: « sotto quel ciel torbo di giugno, vaniva in grandi oscillamenti e bubbolii, su per l'acqua verde, di vetro »; « le turchine penombre della sera »; « sassaie, roccie strapiombanti, diroccamenti e lavine e sole e grondature d'ombre, folte sì da parer vinate, dentro quell'ocra focosa »; « e il corno lunare verdeggiò, astro di speranza »; « subito una crepa guizzò nel suo vetro » e molti altri che gl' intendenti troveranno facilmente soffermandosi di pagina in pagina.. Ma son tratti, cioè momenti; ornamenti. Come nell'architettura barocca (altro richiamo secentesco) le parti, anche piccole, son più belle dell'insieme. Ma quell'architettura era, quasi sempre, davvero architet-

tura: qui manca, invece, la corporatura organica che metta in valore i cartigli e gl' intagli dello spartito verbale. Ma, contentandoci di quelle saltuarie bellezze, quanto fine serenità e quale signorile perfezione!... Si scorda l'odor di antico e la rigidezza parca che urtano troppo spesso in questo scrittore, e ci s'abbandona soddisfatti in questa vita raccolta e tuttavia intensa e in questi orizzonti circoscritti ma così puri.

I punti più riusciti di Linati possono stare accanto ai paesi meglio visti e resi di Manzoni, alle più delicate allucinazioni di Carlo Dossi. Son dello stesso tono e colore e danno lo stesso gusto di compostezza leggiadra e pulita che riesce a creare, a forza d'ostinazioni e sovrapposizioni, un mondo vasto e dolente di decente dolore.

Carlo Linati promette un'*Arte d'essere infelice,* ma non s'accorge di averla, con l'arte sua stessa, già scritta.

Giovanni Locke [1]

Alla sottile schiera degli italiani che pensano non ho bisogno davvero di ricordare chi fosse Giovanni Locke, ma ho bisogno di ricordare ciò che Giovanni Locke non è stato.

Il proponente della commemorazione, facendo lo stato di servizio ideologico del pensatore di Wrington, ha trovato modo di affermare che il Locke è d'accordo, a occhio e croce, col presente, col progresso e con noi.

Non mi pare che il Locke sia così moderno e nostro come egli pensa e dice. Se i centenari hanno da servire principalmente a ravvivare le virtù e le idee che ci son care, l'autore dei *Thoughts on education* non fa al caso nostro.

A meno, intendiamoci, che non si stimino ca-

---

(1) A proposito di una solenne commemorazione italiana di G. Locke minacciata da un certo Radica nell'*Idea Liberale*.

ratteri essenziali del nostro tempo la passività, la vigliaccheria, la timidezza, la povertà e ristrettezza di spirito; a meno che non si credano il senso comune e l'istinto della miseria ispiratori e generatori della nostra scienza e della nostra filosofia.

Perchè questi precisamente sono gli insegnamenti che si posson ricavare dalle opere di Giovanni Locke, e sono, credo, i più in contrasto cogli spiriti del pensiero moderno.

Qual'è infatti l'idea centrale, basale, fondamentale della gnoseologia lockiana? Questa: che tutto si riduce alla sensazione, che lo spirito è un ricettacolo passivo di tutte le impressioni che vengono dall'esterno. Per questo principio il Locke ha combattute le idee innate ed ha respinto il razionalismo di Leibniz. E combattendo la tradizione cartesiana ebbe ragione, ma non ragione quando all'incomprensibile inneità volle sostituire un' altrettanto incomprensibilie passività. Che lo spirito contenga fin dalla nascita le verità necessarie e che lo spirito senza nessuna sua spontaneità e attività riceva le sensazioni sono due affermazioni egualmente assurde. Fra Leibniz, il quale ammette la potenza virtuale dell'anima, e il Kant che matura coll'*apriori* il presentimento del filosofo delle monadi, il Locke fa la figura di un uomo che sa evitare uno scoglio ma non sa dirigere la nave al porto. Fra l'attività potenziale dei cartesiani e l'attività virtuale dei

kantiani, il Locke vi dà la soluzione dell'anfibio eunuco: la immobilità.

Ora se c'è qualcosa che si opponga di più a tutto lo spirito della filosofia moderna da Kant in giù e della modernissima dal Boutroux in qua, è proprio questa. Il principio che trionfa dappertutto è quello dell'attività dello spirito, cioè il principio che lo spirito è qualcosa che forma, fa, crea, modifica, e invece di essere lo specchio inerte del mondo è il demiurgo delle cose. Dall' attivtà sintetica che il Kant attribuì alla coscienza, alla volontà che lo Schopenhauer, il Wundt, il Deussen, il Paulsen, il Nietzche hanno messo a fondamento del tutto; dall'idea di scelta, che col James e i suoi precursori emuli e seguaci ha rinnovato la psicologia, alla scoperta fatta dal Poincarè, dal Mach, dall'Hertz, dal Michaud che la scienza stessa, la scienza reputata obbiettiva e universale, è opera personale e convenzionale della mente attiva, tutto il pensiero moderno dà torto ai sensisti puri e al loro santo padre Giovanni Locke.

Un'apparenza di attività c'è offerta invero dall'opera dell'intelletto discorsivo, il quale, secondo il Locke, fa colle idee semplici, dategli dalla sensazione e dalla riflessione, le idee complesse. Le operazioni di questo intelletto consistono nella *distinzione*, nella *composizione* (associazione) e nell'*astrazione* (*Essay*, Lib. II, cap. XII).

L'intelletto, dunque, *divide, riunisce o semplifica.* Cioè l'intelletto non ha nessuno di quei caratteri di attività spontanea e creatrice che gli sono attribuiti dai moderni, ma semplicemente una funzione meccanica, che consiste nel separare o nel riunire (perchè l'astrazione non è in fondo che separazione e riunione). Lo spirito, per Locke, può mescolare in vario modo le idee ottenute *passivamente* dall'esperienza, ma non aggiunge nulla, non crea, non entra come elemento necessario e trasformatore nell'opera della conoscenza. Tant'è vero che l'analisi ritrova in queste idee complesse niente più delle idee semplici passive.

L'intelletto è stato semplicemente l'involucro che le ha riunite, la siepe che le ha disgiunte, non la fiamma che l'ha fuse per dar origine a un nuovo corpo. « Tutte queste idee, — scrive il Locke, (*Essay*, Lib. II, cap. XII, § 2) — si *riducono sempre* alle idee semplici che lo spirito ha ricevute da quelle due sorgenti, e che sono i materiali nei quali si risolvono infine tutte le composizioni che se ne possono fare. Poichè le idee semplici son tutte tratte dalle cose stesse e lo spirito non può averne altre che quelle che gli son suggerite ».

Mi sembra che l'onesto Locke parli chiaro. Se intendiamo attività nel senso puramente meccanico di far cambiare di posizione a certe cose

date, limitate, immutabili, allora il Locke è partigiano dell'attività, e non c'è nessuno che non sia partigiano dell'attività, a cominciare dai primi gnoseologi greci, da Eraclito, per esempio, il quale contrappose il *νόûs*, il *λòγos*, ai dati dei sensi.

Ma se intendiamo l'attività dello spirito come collaborazione efficace del dato interno e del dato esterno, come modificazione, deformazione, scelta dei dati intuitivi, come una potenza creatrice, demiurgica e legislatrice delle cose e delle conoscenze, come la necessità alla quale son sottoposti i dati immediati, siano essi interni od esterni, di esser posti in certe forme, in certi quadri, in vista delle convenzioni scientifiche e dell'azione pratica, se noi intendiamo, cioè, l'attività come l'intende l'*apriorismo* kantiano, il *prammatismo* di Peirce e di James, il *contingentismo* di Boutroux, di Poincarè e di Milhaud, l'*economismo scientifico* di Helmholtz, di Hertz, di Mach, di Ostwald, l'*umanismo* di Schiller e di Singer, allora Locke è contro l'attività e non si può trovare in tutte le sue opere una frase che vada d'accordo colle tendenze più recenti.

L'intelletto non significa attività dello spirito. Inteso in questo senso tutti i filosofi sarebbero filosofi dell'attività e gli ultimi non avrebbero portato assolutamente niente di nuovo. *Ordinare* non è ancora *agire;* mettere a posto non è creare.

C'è fra Locke e i moderni la differenza che in

chimica si fa tra miscela e combinazione: il filosofo di Wrington fu un farmacista che conosceva soltanto le mescolanze empiriche, i filosofi moderni son chimici che conoscono le combinazioni più sorprendenti e le sintesi più inaspettate.

Egli non ha capito l'attività giacchè per agire ci vuol risoluzione e coraggio, ed egli è invece il prototipo dell'uomo timido. La sua grande preoccupazione qual'è? Quella forse di contrapporre qualche nuovo sistema del mondo, qualche nuova rivelazione delle cose a quelle a lui prossime di Spinoza o di Leibniz? Neppur per idea. Egli vuol cercare soltanto fin dove si può conoscere, e come si può conoscere; dove si può andare e dove non si può andare. E' un fabbricante di cancelli e un negoziante di serrature. « Ce sont nos limites qu'il cherche — osserva giustamente il Taine — il les recontre vite et ne s'en afflige guère. Enfermons-nous dans notre petit domaine et travaillons-y diligentement » (1).

E codesta potrà essere una buona dottrina da gentiluomo di campagna inglese, ma non è certo degna del nome di filosofia.

Il restringersi, il chiudersi, l'arrestarsi sono atti da vigliacchi, ed è difficile trovare chi più del Locke esiti e dubiti e sia incerto e abbia, come

---

(1) *Hist. de la Littérature anglaise* — Paris, 1899 10, III, 310.

dice ancora il Taine, « des commencements d'opinions que tour à tour il avance et retire » (2).

La sua filosofia, insomma, è quella del povero diavolo che non ha coraggio d'andare avanti e si guarda da ogni parte pieno di timore. E non ci meravigliamo se, proprio a proposito del Locke, il Leibnitz parlò di « *pauperrina philosophia* ».

Ma, appunto, dicono, il merito del Locke è di starsene attaccato alla realtà, alla natura. Ma vorrei sapere una buona volta cos'è che sia al di fuori della realtà e della natura. Realtà comprende il tutto, e irreale è un semplice abuso di linguaggio. Tutti i filosofi stanno per forza nella realtà, ma la differenza tra loro comincia quando scelgono la parte di realtà che vogliono mettere a fondamento di tutto. Il Locke, come tutti i sensisti, ha preso come *realtà tipo* ciò ch'è sensibile, tangibile, visibile, ma nessuno ci assicura che quella sia la realtà unica. Anche l'idea di Hegel, in fondo, è reale; anche la volontà degli schopenhaueriani è nella natura. Tutto sta nel dire quale ordine di realtà si piglia come tipo della realtà unica. Il Locke ha scelta quella che più facilmente è appresa e compresa dal volgo, sia dotto che indotto, e perciò ha soddisfatto molta gente. Ma anche in questo è stato medio-

---

(2) Idem., ibid.

cre filosofo, perchè la filosofia è qualcosa che per sua natura non può fermarsi al mondo dell'intuizione, altrimenti sarebbe perfettamente inutile o si ridurrebbe ad una nomenclatura qualunque.

Quando ci si accosta veramente e profondamente alla realtà, non si trovano le qualità dei corpi, ma si arriva a quell'io sotterraneo, fatto di istinti, di creazione, di sogno che il James, il Bergson, il Myers hanno rivelato in questi ultimi tempi.

Perciò non saprei proprio in che cosa il Locke così pedante ed esitante possa sessere d'accordo con noi. Dopo aver ricoperto lo spirito della fitte rete delle classificazioni, gli è mancato il soffio per animarlo; dopo aver ammesso l'immortalità dell'anima, dice che non se ne può dir nulla; dopo aver accettata l'esistenza d'Iddio afferma che non si può niente asserire sulle sue qualità. E' l'uomo insomma, che dà e ritira, che subisce e dubita, che infine non dice nulla.

E giacchè molti insistono sull'individualismo, sarà bene ricordare che il Locke, per quanto nominalista accanito (non per nulla era compatriotta di Occam), negatore cioè della specie e dei termini generali ,non è però individualista, perchè il suo nominalismo è così radicale, che, contrariamente a quello scolastico, nega perfin l'individuo. Infatti non solo le specie cambiano, ma tutti gli aggregati, anche gli individui, i quali sono momenti effimeri nel seno dell'universale e

perpetuo cambiamento. Egli, che non sentiva la attività dello spirito, non poteva sentire neppure l'unità dell'individuo.

* * *

Nè il Locke se la caverebbe meglio, se lasciando la teoria della conoscenza, si volessero esaminare partitamente le sue idee religiose o propriamente metafisiche.

Che il Locke abbia messo in circolazione quella ibrida dottrina deista, che non era più religione e che non arrivava ad esser filosofia e di cui si compiacquero quei faciloni degli enciclopedisti, dondolanti tra le astrazioni vuote e le lacrime artificiali, a me non importa proprio nulla. Non mi dice niente sulla genialità del Loche. E' una prova delle sue sopravvivenze spiritualiste, non della sua sagacia idealista.

E che egli sia stato un uomo di buon senso e nemico della metafisica non fa altro che confermare la mia sentenza di esilio dalla filosofia, pronunciata contro il Locke. Tra il buon senso e la filosofia c'è stato sempre contrasto; la filosofia può prendere il senso comune per fine, ma non lo prende mai per mezzo. E quanto alla metafisica sarebbe ora di capire che la filosofia o è metafisica o non esiste.

Anche il Locke ha fatto un po' di metafisica,

anche i positivisti ne hanno fatto e ne fanno. In generale quelli che non voglion saperne di metafisica son quelli precisamente che fanno la peggiore metafisica del mondo. E tra questi c'è proprio il Locke.

Il quale, intendiamoci bene, non è affatto « l'unico e vero precursore del Kant », come dicono tanti. Il Kant è fatto con Leibniz, Hume, Keplero e Newton, più, s'intende, il Kant stesso e, per la parte morale, il Rousseau.

Il Locke non c'entra che in quanto lontano preparatore di Hume. Ma quale abisso fra i due pensatori, tra l'autore del *Saggio sull' intendimento* e l'autore della *Ragion Pura!* Basta guardare i figli: il primo generò Condillac, il secondo Fichte.

I veri meriti di Locke sono due: l'esame degli strumenti del pensiero e la critica del linguaggio. Ma questi meriti si riducono, insomma, all'odio del *generale,* dell'*universale,* e se io riconosco la utilità di quest'odio in quanto critico e uomo vivente, pure debbo confessare che si oppone recisamente a quello ch'è forzatamente la filosofia: la scienza dei concetti e dell'universale. Se Locke è stato filosofo, dunque, ha fatto la filosofia dell'antifilosofia; è stato il suicida della filosofia.

Il Locke, ha detto Edmund Gosse, è la personificazione del senso comune. Il senso comune è indubbiamente una bellissima cosa, ma non ha davvero bisogno di centenarii, perchè vien cele-

brato ogni momento. Lasciamo che gli Inglesi, i quali son costretti a ciò dal dovere patriottico, ricordino l'autore del *Saggio sull'intendimento umano*. Essi, che son molto più pratici di noi, o non faranno commemorazioni, o faranno tutt'al più un'altra edizione economica delle opere sue.

Ma noialtri, in quanto spiriti moderni e in quanto italiani, non abbiamo nessun bisogno di fare un centenario di più. Se proprio vogliamo magnificare l'esperienza torniamo ancora una volta a Leonardo e a Galileo.

Quanto a sensisti, ne abbiamo uno fra noi, vivo e celebre: Roberto Ardigò. Mi sembra che basti (1).

---

(1) Debbo avvertire qui, se a qualcuno può importare, che scrivendo oggi non tratterei così male il gran filosofo inglese, per quanto riconosca ancor giuste, data una certa idea della filosofia, molte osservazioni qui fatte.

Giorgio Berkeley

I.

Giorgio Berkeley apparteneva a quella razza di uomini che non vogliono o non sanno decidersi tra la contemplazione e l'azione. Sono innamorati delle idee, ma vorrebbero vederle trionfare subito nella vita quotidiana e prender figura di cose; vogliono agîre sugli uomini e trasformare il mondo, ma contando soltanto sulla parola e sul pensiero. Provano anche il piacere del pensare per pensare e la gioia della scoperta intellettuale, ma dopo un poco se ne stancano perchè non si sentono pienamente soddisfatti dalla meditazione solitaria. Vogliono far del bene agli uomini e immischiarsi negli affari della società a cui appartengono, ma non sanno decidersi a sacrificare la verità all'abilità, le cose dello spirito alle necessità della vita comune, e se riescono a sedurre gli uomini col loro entusiasmo finiscono coll'esser vittime delle loro ingenuità di intellet-

tuali. Così avviene che le loro speculazioni sono turbate dalle finalità pratiche, e non vanno più presso al fondo perchè tenute negli argini delle convenienze morali o dei dogmi; e dall'altra parte la loro azione viene intralciata e rallentata dai loro pregiudizi ideologici e dall'elemento paradossale che porta con sè ogni pensatore che non si contenti di ripetere le idee altrui.

Restano così a mezz'aria tra la ricerca dei concetti generali e il maneggio delle cose particolari, tra la caverna del filosofo e la bigoncia del predicatore; troppo teorici per suscitare un vero e proprio movimento religioso e sociale; troppo oratori per esser presi molto sul serio dai professionisti della scienza e della metafisica; un po' disprezzati dai dotti e un po' compatiti dal popolo. Amano molte cose, cambiano spesso di occupazioni e qualche volta di opinioni. Non che siano dilettanti — tutt'altro. Prendono anzi molto sul serio quello che stanno facendo; ma sono uomini vivaci e multiformi che non possono rintanarsi in un guscio quaranta o cinquanta anni di seguito. Fra loro s'incontrano gli scopritori di quegli spunti originali che poi vengono svolti e complicati dai pedanti mastodonti che non si decidono a sposare le idee che hanno meno di quaranta o cinquant'anni; si trovano gli agitatori d'idee, gli scuotitori di uomini, i propagandisti aristocratici che formano una sfera intermedia tra i metafisici schizzinosi, nemici dichiarati della chiarezza e

dell'utilità della moltitudine e i grandi apostoli semplici, veramente popolari, intuitivi, che muovono la città come per incantamento e traggono le loro parole dal cuore e non dai libri.

Questa classe di uomini non è stata ancora descritta bene nè studiata con pazienza, ma è più numerosa che non si creda. I tipi assoluti e puri del filosofo, dell'artista, del pratico, sono rarissimi: sorvegliando davvicino i pratici c'è da trovare fra loro gli utopisti, tra i filosofi gli empirici, tra i poeti gli affaristi.

Tutto ciò che ho detto fin qui corrisponde quasi esattamente a Berkeley. Se in lui grattate il filosofo ci trovate l'apostolo cristiano: se grattate l'uomo religioso ci trovate il moralista civile; se grattate il predicatore incontrate l'uomo pratico e accanto all'uomo pratico l'artista, e dopo tutte queste grattature non saprete dire con sicurezza quale sia il vero Berkeley, il Berkeley fondamentale e irriducibile. Il primo periodo della sua vita (1685-1713) è tutto dedicato al sapere e sopratutto alla filosofia. E' il tempo in cui si fa grande onore al *Trinity College* di Dublino, in cui studia le matematiche e pubblica la sua *Aritmetica,* e in cui discute di filosofia naturale, di Desartes, di Locke, di Spinoza, di Newton coi suoi amici e in una specie di accademia filosofica da lui fondata con altri giovani. Ma è sopratutto il tempo in cui egli traccia nel *Commonplace Book,* con appnnti frettolosi, esclamazioni trionfanti ed

accenni misteriosi, il suo « nuovo principio », la sua « grande scoperta » cioè quella sua teoria della inesistenza della materia che doveva essere, insieme colla evangelizzazione dei selvaggi di America e coll'acqua di catrame, una delle tre importanti idee fisse della sua vita. Il *Saggio sulla visione* (1709), in cui il nuovo principio è applicato un po' timidamente alle sensazioni della vista, è di quegli anni, e ad esso seguirono rapidamente i *Principii della Conoscenza umana* (1710), nei quali l'inconcepibilità di una sostanza materiale è dimostrata e difesa fino alla sazietà, e i *Tre Dialoghi tra Hylas e Filonous* (1713), che sono il manifesto galante dell'immaterialismo, il quale vien messo quasi a portata delle dame e vien presentato come il miglior preservativo filosofico contro la peste dello scetticismo e dell'irreligione.

Nel 1713, col viaggio di Berkeley a Londra, comincia il suo periodo di vita mondana ed errante. Il giovane irlandese fa delle conoscenze, diventa amico di Swift, vien presentato a corte, continua nel *Guardian* di Steele la sua campagna contro i liberi pensatori, e ad un tratto parte per la Sicilia al seguito del conte di Peterborough. L'anno dopo Berkeley era già di ritorno a Londra, ma ne ripartì quasi subito per accompagnare il figlio del vescovo Ashe in Francia e in Italia. Questo secondo viaggio durò cinque anni. Berkeley si fermò un po' a Parigi, dove, come pare,

conobbe Malebranche, e poi, attraversate il primo gennaio le Alpi, scese in Italia, e la girò quasi tutta, fermandosi sopratutto a Firenze, a Roma e a Napoli. A leggere il suo giornale di viaggio si scopre che Berkeley s'interessava molto di archeologia e di pittura moderna, e che recitava a dovere la sua parte di ajo *touriste* andando a vedere i palazzi, le chiese, le collezioni private e le rovine dei monumenti antichi. Egli fece anche ciò che pochissimi facevano e fanno — percorse cioè, a piccole tappe, gran parte dell'Italia meridionale fermandosi nei conventi e occupandosi dell'agricoltura, dell'odinamento del paese e sopatutto della famosa questione del ballo della tarantola. Nel 1720 si mosse per tornare a Londra ma si fermò per strada, a Lione, a scrivere una memoria sul Moto, per prender parte, pare, a un concorso indetto dall'Accademia delle Scienze di Parigi.

Il suo ritorno in Inghilterra segna il principio di uno nuovo periodo della sua vita, quello dello apostolato pratico. Egli trovò il suo paese in preda ai turbamenti prodotti dalla catastrofe finanziaria della Società del Mare del Sud, e pubblicò quasi subito un opuscolo per rammentare ai suoi concittadini che soltanto un rinnovamento morale potrebbe salvare l'Inghilterra da maggiori disastri. Ma egli riteneva — Rousseau in anticipo — che l'Europa fosse ormai troppo corrotta e che il male fosse già troppo incancrenito

per poter essere estirpato a forza di prediche e di opuscoli. Era meglio, pensava, dedicarsi piuttosto all'America, dove già gli inglesi avevano fondato colonie e città e dove era possibile forse instaurare una nuova civiltà, più pura e cristiana di quella del vecchio mondo, giovandosi anche degli indigeni che si potrebbero, con un po' di buona volontà e con molti denari, convertire e istruire. Così germinò nella testa di Berkeley la idea un po' evangelica, un po' rousseauiana e un po' utopistica, di fondare nelle isole Bermude una specie di Università per creare dei giovani pastori indiani. L'entusiasmo di Berkeley e la simpatia ch'egli sapeva inspirare con la sua tranquilla fiducia non furono inutili. Molti grandi signori promisero denari; molta gente si preparò a partir con lui; l'opinione pubblica fu ben disposta; il Parlamento approvò il progetto; il Re concesse una carta alla futura Università e il ministro Horace Walpole, dapprima contrario, fu costretto per la pressione del Parlamento, della opinione pubblica, della Corte e degli amici di Berkeley, a promettere ventimila sterline. Senza aspettare che questi denari gli venissero consegnati, cominciò i preparativi della partenza; e fra questi ci fu anche il suo matrimonio con Anna Forster, una mezza mistica, lettrice di Fènelon e di M.me Guyon. Ai primi di settembre del 1728 partì da Greenwich con la moglie e alcuni compagni (fra i quali il pittore Smibert) e

nel gennaio del 1729 giunse in America, ma non alle isole di Bermude, bensì a Newport, in Rhode Island, dove aspettò due anni i denari che non venivan mai, lesse molti filosofi antichi, s' innamorò di Platone, fece dei proseliti dell'immaterialismo nel clero americano, fondò una piccola società filosofica e scrisse la sua opera più voluminosa, cioè l'*Alcifrone o il filosofino*.

Alla fine del 1731, consigliato dagli amici, se ne tornò in Inghilterra, e pubblicò subito l'*Alcifrone* e una difesa della *Teoria della Visione*. Si accapigliò per qualche tempo coi liberi pensatori e coi matematici e pubblicò nuove edizioni delle prime sue opere filosofiche, modificando in certi punti il suo pensiero. Il soggiorno a Rhode Island divide in due l'attività filosofica di Berkeley: nella sua prima giovinezza fu positivista e fenomenista, schivo di metafisicumi; nella vecchiaia, sotto l'influenza del platonismo, pose in seconda linea la psicologia, si giovò più della dialettica che dell'appello all'esperienza e, senza cambiare la sua tesi, cioè la spiritualità del mondo, da empirica la fece diventar metafisica.

Nel 1734 comincia il periodo episcopale della vita di Berkeley, e d'allora in poi il suo nome fu sempre accompagnato dalla qualifica di vescovo di Cloyne. In quel tempo fu molto occupato dagli affari della sua diocesi, dove i cattolici eran numerosi, e si appassionò molto alla questione irlandese, continuando sempre la sua lotta inces-

sante contro la miscredenza. Nel 1740 l'Irlanda fu desolata dalla carestia e dalla pestilenza, e Berkeley si ricordò di un rimedio che aveva imparato in America: l'acqua di catrame. Le prime cure riuscirono, e allora Berkeley si montò la testa e cominciò a credere di aver scoperto la panacea universale. Il suo amico dottor Prior fece molta *rèclame* al nuovo medicamento che ben presto divenne di moda, e Bedkeley scrisse, preso dall' entusiasmo, uno dei più curiosi libri del mondo, la *Siris*, che comincia coll'essere un trattato di farmacopea, poi diventa un libro di medicina, poi di fisica, e finalmente si trasforma in una sintesi trascendentale del pensiero neo-platonico e della rivelazione cristiana. Berkeley, che non era diventato celebre coll'immaterialismo, diventò subito popolare coll'acqua di catrame, e il suo spiritualismo penetrò dappertutto, in Inghilterra e fuori, colla scusa di accompagnare le spiegazioni sullo specifico di moda. Non per questo egli dimenticò i suoi doveri di vescovo e di cittadino, e negli ultimi anni della sua vita scrisse ancora alcuni opuscoli diretti ai cattolici e quelle *Massime sul Patriottismo* che son quasi il suo testamento civile.

Nel 1751 la sua salute si guastò, vennero le disgrazie, e il povero Berkeley volle accompagnare suo figlio Giorgio a Oxford Lasciò dunque Cloyne nel 1752, ma potè goder poco della dotta città universitaria, perchè il 20 gennaio 1753 morì

di paralisi generale in mezzo al compianto sincero di tutti quelli che l'avevano conosciuto.

Egli era di quegli uomini che si fanno amare, e se il valore delle sue dottrine fu riconosciuto sopratutto dopo la sua morte, le sue qualità morali furono apprezzate anche durante la sua vita. Per l'Inghilterra del secolo XVIII egli fu il modello dell'ecclesiastico attivo, colto, buon cittadino, generoso, pieno di iniziative e di ardore per il bene e per la religione, e a cui si potevan perciò perdonare le bizzarre scappate filosofiche.

II.

Chi vede dunque in Berkeley non altro che il filosofo, mostra di conoscerlo soltanto di vista. Giorgio Berkeley fu *anche* filosofo, come *anche* botanico (1), *anche* matematico e *anche* poeta; ma quelli che lo conoscono sanno bene che l'affare centrale della sua vita non fu nè la tranquilla contemplazione dei concetti, nè la spassionata ricerca del vero. Questo mi preme di stabilir subito perchè altrimenti non si capisce neppure la sua filosofia.

---

(1) Quando fu in Sicilia raccolse i materiali per una *storia naturale* dell'isola ma perdette il manoscritto nella traversata, insieme, forse, alla continuazione dei *Principi*.

Cosa m'importa se il Berkeley — specialmente fuori d'Inghilterra — ha il suo domicilio legale soltanto nei volumacci di storia della filosofia dove una secolare consuetudine gli riserva una buona sedia tra la poltrona di Locke e lo sgabello di Hume? Che vuol dire s'è rimasta di lui, nel volgo degli studiosi, soltanto la fama d'*immaterialista* e la famosa equazione *esse est percipi*? Non è questa davvero una buona ragione per credere che Berkeley non abbia fatto in tutta la sua vita altro che l'ispettore e il saggiatore delle parole che si usano più spesso nella teoria della conoscenza, e che la sua maggior cura sia stata proprio quella di far prevalere una più profonda definizione della parola *esistere*, e perciò di sbarazzare il pensiero della vecchissima fede in una sostanza esterna, indipendente e materiale.

Se confrontate la sua vita con quella dei filosofi tipi — bisogna ricorrere, naturalmente, al solito Spinoza o al solito Kant — vedrete che in costoro, al di fuori della vita speculativa, non c'è che la vita ordinaria, la vita di tutti gli uomini, che consiste, come ognun sa, nel mangiare e nel procurarsi i mezzi per mangiare, sia colla pulitura delle lenti, sia coll'insegnamento della geografia fisica e con altri mestieri. In Giorgio Berkeley, invece, noi troviamo che l'attività filosofica non è che una parte — e una parte non sempre dominante — di un'attività spirituale più larga. Perchè bisogna sapere ch'egli non era soltanto

un prete, oltre che un filosofo, ma bensì un vero e ardente *apostolo del cristianesimo*, un multiforme propagandista della morale e dei dogmi del cristianesimo. Dai *Principles of Human Knowledge* (1710) alle *Maxims concerning Patriotism* (1750) egli lavorò di buon animo, quarant'anni di fila, per far diventare gli inglesi più onesti e più credenti.

Chiunque conosce *tutte* le opere di Berkeley, sa che egli riteneva la difesa della religione come la cosa più importante, e che la sua vita, infatti, fu una battaglia permanente contro gli scettici, gli atei, i miscredenti, i *nihilarians*, i *minute philosophers*, i *libertins*, gli *esprits forts*, i *mens of fasion*, contro tutti coloro che offendevano e minacciavano in un modo o in un altro, col ragionamento o col sorriso, colla fisica o cogli apologhi la credenza in Dio, la spiritualità del mondo e la morale cristiana. *I Principi della conoscenza umana* (1710) furono scritti — come il giovine filosofo stesso avvertiva sul frontispizio — per smuovere le « basi dell'ateismo e dell'irreligione »; l'opuscolo sull'*obbedienza passiva* (1712) non è che lo svolgimento del principio evangelico della nostra resistenza al potere supremo; i *Tre Dialoghi tra Hylas e Filonous* (1713) hanno lo scopo di dimostrare la natura incorporea dell'anima e la provvidenza d'Iddio contro gli scettici e gli atei; i saggi del *Guardian* (1713) son quasi tutti rivolti contro i *Freethinkers;* il *saggio*

per prevenire la rovina della Gran Bretagna (1721) fu scritto per ricordare agli inglesi, allora turbati da catastrofi finanziarie, che una società non può essere sana e solida se non è sobria, pura e religiosa; la *proposta per sovvenir meglio le chiese nelle nostre piantagioni straniere* (1725) è la pubblica esposizione del famoso progetto di Berkeley per creare una specie di Università alle Bermude per convertire i selvaggi americani al Cristianesimo; i sette dialoghi di *Alcifrone e il filosofino* (1732) sono una completa e sistematica apologia del Cristianesimo dal punto di vista filosofico e da quello morale; l'*Analista* (1734) è una critica del calcolo infinitesimale, inventato e diffuso in quegli anni, per far vedere che nella matematica c'erano dei misteri come nella fede, e che per conseguenza non valeva niente uno dei più celebri argomenti dei razionalisti contro le religione cristiana; il *Discorso ai Magistrati* (1738) è tutto uno sfogo contro l'enorme licenza e l'« irreligione del tempo »; la *Siris* (1744) per quanto consacrata sopratutto alle celebrazione dell'acqua di catrame, finisce con una parte metafisico-religiosa in cui viene ripresa una delle tesi care alla Rinascenza :la mirabile concordia tra la filosofia di Platone e la rivelazione cristiana. Questa enumerazione potrebbe continuare ,ma comprende di già *tutte* le opere importanti di Berkeley, e di tutte quante la guerra contro l'irreligione è, se non sempre la materia, il movente.

Berkeley, non era l'uomo che sta alla finestra a guardare quel che succede nel mondo, o il puro cercator di sapere che si rinchiude in camera col suo pensiero e i grandi morti. Era un uomo pratico che serviva di mezzi teoretici. Come prete credeva nel Cristianesimo, e come uomo pratico vedeva che la morale era foggiata sul Cristianesimo e che una morale religiosa è necessaria a ogni società che non voglia finir male. Perciò considerava come suoi nemici personali tutti coloro che insidiavano la fede vale a dire, indirettamente, la morale del popolo e la prosperità della nazione. Gli atei, per lui, non erano soltanto pensatori poco profondi, filosofucci, ma sopratutto nemici dell'umanità, traditori della patria. Come pastore di anime e come cittadino, sentì che il suo primo dovere era quello di punzecchiarli, di osteggiarli e combatterli tutta la vita, e così fece. Fra i mezzi di cui si servono i miscredenti c'è anche filosofia: ed egli volle toglier loro il terreno di sotto pur con una mina filosofica — con l'*immaterialismo* —; ma rimane ben stabilito che questa filosofia, la quale per la maggior parte degli storici è tutto Berkeley, non è che un *episodio* del suo *Glaubekampf*.

III.

Chi esaminasse severamente le attitudini mentali del Berkeley, concluderebbe, del resto, che

egli non avrebbe mai potuto essere vero e puro filosofo, anche se avesse voluto. Infatti, lasciando da parte i presupposti dogmatici e le finalità morali a cui ho accennato, egli era dominato da preoccupazioni che son considerate abitualmente come nemiche della speculazione concettuale. Non solo riconosceva di esser incline ad amoreggiare con tutto ciò che sapesse di novità e di paradosso, ma era nemico giurato di tutto quel che non era chiaro, preciso, perfettamente intelligibile e concepibile da chiunque, facile, svelto e d'accordo con quel famoso senso comune ch'è stato sempre il dio lare della filosofia del Regno Unito. In fondo Berkeley, almeno nel primo periodo della sua carriera, si accostò alla filosofia come un buon positivista, studioso di scienze fisiche e lettore di Loke. Egli voleva affermare solo ciò che effettivamente *consta* — per adoprare la parola resa tecnica da un contemporaneo italiano — e la sua negazione della esistenza indipendente della materia, che vista così all'ingrosso può sembrare un salto metafisico, precorritore dei più mortali salti degli idealisti tedeschi, non era, nella sua intenzione, che la conseguenza di un esame più esatto e positivo della nostra conoscenza, e una delle ragioni più forti per scacciare da ogni testa e da ogni scuola i freddi spettri delle metafisiche. « I am for ralativity than any philoso-

pher » (1) diceva egli, giovanissimo nel *Commonplace Book*, dove andava preparando i materiali per il suo libro sui *Principi della Conoscenza umana*: « Mem. To be eternally banishing Metaphisics, etc., and recalling men to Common sense » (2).

Inoltre, da buon inglese e da uomo pratico, disprezzava tutto ciò che non può servire agli uomini: nel suo dizionario la parola « useless » equivaleva a una obbiezione a cui non si poteva rispondere, a una condanna definitiva. Il valore delle sue teorie derivava, secondo lui, dalla loro portata teologica e perciò, in definitiva, dalla loro efficacia sociale e morale.

Come conseguenza di questa praticità, odiava le cose lunghe e complicate. Cominciò col voler rendere più breve e facile l'aritmetica; poi seguitò col voler semplificare la filosofia togliendo di mezzo il mondo materiale e tutta l'armerìa scolastica, e finì col ridurre e sfrondare l'apologetica cristiana togliendole le parti troppo speculative o quelle semplicemente oratorie. Il suo programma, mettendosi a filosofare, era insomma questo: raggiungere risultati utili all'umanità con poca fatica e presto.

---

(1) *Works*. Ediz. Fraser, pag. 432.

(2) Ediz. Fraser, pag. 455.

Un'altra prova dello spirito positivista di Berkeley si ha nella sua ragionevole manìa di criticare le parole, le quali, secondo lui, erano le vere colpevoli delle confusioni e delle sciocchezze dei filosofi anteriori (1).

Giorgio Berkeley era anche amico dell'esperienza, ed è stato forse uno dei primi a tentare degli esperimenti personali di psicologia. Uno di questi per poco gli costò la vita e val la pena di raccontarlo. Quando era giovanissimo si recò, per curiosità, ad assistere ad una impiccagione a Kilkenny, e tornando andava riflettendo alle sensazioni che doveva provare il condannato negli ultimi momenti della vita. Giunto a Dublino pensò che l'unica via per ottenere qualche informazione su ciò era di provare lui stesso, e si accordò con un suo amico, un Contarini, di origine veneziana, per tentare un'esperienza d'impiccagione. Egli fissò che ad un dato segnale l'amico l'avrebbe tirato giù e liberato dal laccio: ma appena ebbe il nodo sotto alla gola perdette i sensi e non potè fare il segnale convenuto. Contarini attendeva e si stupiva della resistenza del giovine filosofo, ma quindi s'impaurì e trasse giù in furia il povero

(1) Vedi sopratutto *Commonplace Book* (ed. Fraser), 434, 435, 479. *Visione* § 120. *Principi della Conoscenza*, introd. *Alcifrone*, dial. VII, § 2.

Berkeley. Se avesse tardato ancora qualche momento il mondo avrebbe dovuto aspettare, almeno per qualche tempo, l'immaterialismo (1).

Berkeley contava molto sull'esame interno, fatto direttamente e senza pregiudizi scolastici, e una delle originalità del suo metodo consiste appunto nel continuo appello ch'egli fa all'esperienza del lettore o meglio ancora nei ripetuti *ordini* di esperienza ch'egli dà ai suoi ascoltatori. Quando ha messo in fila, con quel suo stile agile e chiaro, tutti gli argomenti che gli sembrano più adatti a puntellare la sua tesi, o a scompigliare le carte dell'avversario, egli ricorre, all'ultimo momento, al *comando introspettivo*: « Provate voi, egli dice, o lettore, a pensare seriamente a questa cosa e guardate se proprio è concepibile o possibile ». Il povero Hylas si presta quasi sempre a questa riflessione forzata, e dopo qualche momento confessa umilmente a Filonous che difatti non si può pensare quella cosa. Non tutti i lettori di Berkeley, è sperabile, saranno così frettolosi e remissivi come Hylas: ma ciò non toglie che quest'obbligo frequente di soffermarsi sul significato

(1) Non avrebbe aspettato molto, perchè contemporaneamente ai dialoghi di Berkeley (1713) comparve l'opera curiosa di A. COLLIER: « Clavis universalis or a new inquiry after truth, being a demonstration of the non-existence and impossibility of an external world ». London, 1713.

genuino di un termine e di pensare col proprio capo cercando di eliminare le vecchie parole e le verità comunemente ammesse, è uno dei migliori eccitamenti che posson dare le opere giovanili del buon vescovo di Cloyne.

IV.

Nonostante tutto ciò, nonostante ch'egli non sia prevalentemente filosofo e che si sia avvicinato alla filosofia con una mente più pratica e scientifica che speculativa, il nome di Berkeley è legato con una delle più grandi scoperte filosofiche del settecento: la *definitiva riduzione della materia allo spirito*. Il dualismo cartesiano della materia e dello spirito s'era già trasformato in Malebranche in una specie di monismo spiritualista in cui la materia a poco a poco andava svaporando; Locke aveva già ridotto le qualità seconde a sensazioni e i concetti di causa e di sostanza a semplici rapporti tra le idee; ma Berkeley ebbe il merito di spingere agli estremi lo spiritualismo implicito di Descartes, e di estendere le dimostrazioni di Locke alle qualità primarie. Gli elementi del suo immaterialismo erano dunque già pronti, ma resta a Berkeley la gloria di aver esagerato ed esteso le teorie dei suoi genitori filosofici, e di aver messo avanti, dominante, chiaro, centrale e ben in luce, il grande principio

che il mondo non è fatto d'altro che di spirito e di atti spirituali.

Certo anche qui si potrebbero ritrovare le preoccupazioni teologiche di Berkeley. La materia è una vecchia nemica dei filosofi, che hanno cercato in tutti i modi di screditarla, di ridurla in polvere, di farne l'elemento stupido o diabolico del mondo, di sprezzarla sotto il nome di particolare, di farne una schiava obbediente dello spirito, ma è sopratutto una enorme seccatura per ogni filosofia teistica. Se la materia esiste per conto suo, indipendentemente dallo spirito, con leggi proprie e capace perfino d'influire nell'anima, la posizione d'Iddio diventa imbarazzante. Si può sempre dire ch'Egli l'ha creata e che essa deve obbedire alle leggi da Lui stesso stabilite. Ma la sua parte e la sua dignità nel mondo son molto diminuite. Noi non possiamo raffigurarci Dio come spirito, e se il mondo è composto, per la massima parte, del contrario dello spirito, possiamo facilmente esser condotti a credere che la sola realtà è la materia e che lo stesso pensiero non è che una manifestazione della forza contenuta nella materia. Tendenze simili si notavano già nei liberi pensatori dei tempi di Barkeley, e questi fu molto felice della sua scoperta perchè toglieva di mezzo quella sorda e cieca massa materiale che si prestava stupidamente ad esiliare lo Spirito Supremo dal mondo.

Ma noi possiamo benissimo trascurare questo

movente o sfruttamento teologico dell'immaterialismo berkeleyano e riconoscere senz'altro che questo principio è ormai assimilato dalla miglior parte dell'intelligenza umana. Io non starò qui a riassumere gli argomenti che il Berkeley inventa, espone e ripete sia nei *Principi* che nei *Dialoghi*. Ognuno può trovarli in un buon manuale di storia della filosofia o, meglio ancora, nei libri stessi del filosofo, che sono di lettura piacevole e facile. A chi volesse *risentire* veramente in tutta la estatica pienezza la scoperta del Berkeley, consiglierei piuttosto la lettura delle oscure e affrettate note del *Commonplace Book*, dove in mezzo agli ingenui appunti ed ai mal repressi moti di superbia e di sicurezza, si può assistere alla sbocciatura o piuttosto all'esplosione dell'immaterialismo. Qui, invece di aver dinanzi un bel trattato tutto adorno e ben disposto come un giardino alla francese, abbiamo uno dei pochi documenti del pensiero filosofico in azione, incerto talvolta, spesso animato, e bello sempre, come ogni cosa che nasce e cresce.

Perchè io ho sempre creduto che non basta, neppure in filosofia, *conoscere* una teoria. Bisogna viverla e sentirla con tutta l'anima — impregnarne almeno per qualche tempo tutti i nostri pensieri, farne il contenuto, il colorito, il significato di tutta la nostra esistenza. Il principio di Berkeley si presta, come pochi altri, a questo impossessamento integrale della verità. Colui che

lo scopre per la prima volta — anche dopo molto tempo dacchè l'ha *conosciuto* nei libri — vien preso come da una specie di ubriacatura idealistica che gli trasfigura dinanzi tutto il mondo. Pensate un momento, ma intensamente, a ciò che significano queste parole: *tutto il mondo è composto di spirito*. Tutto ciò che vi sembrava solido ed estraneo diventa ad un tratto come fluido e quasi vostra proprietà personale — il contrasto fra l'io e il mondo si attenua — l'immensa mole della materia che prima vi spaventava si tramuta ora in una specie di cinematografia interna che ha sede nella nostra mente — l'io non si sente più come una goccia in un mare o una foglia in una foresta ma come uno specchio meraviglioso che ha potenza di creare da sé tutte le immagini che appaiono in lui — l'uomo si sente come padrone del mondo e ha coscienza di avere in sè tutto il mondo e tutte le possibilità future delle cose.

Certo è facile passare da questa esaltazione idealistica all'assurdità del solipsismo, ed io stesso, che ho subìto questa crisi, posso farne testimonianza. Ma resta sempre il grande valore suggestivo e liberatore del principio di Berkeley: l'uomo è forzato a riconoscere che il mondo non può esser fatto di una sostanza diversa da quella di cui son fatti i suoi pensieri. Come si potrebbe dire di conoscere il mondo se si ammettesse di poter conoscere qualcosa che è eteroge-

neo col nostro pensiero — che non è pensiero? Da questo principio, attraverso Hume, resulterà il gran rovesciamento di Kant e tutto l'idealismo tedesco fino a Hegel, e da qui innanzi il pensiero umano, per quante stupidaggini possano dire gli scienziati, non potrà tornare più addietro.

È bensì vero che lo stesso Berkeley non ha mantenuto fino da ultimo il suo principio in tutta la sua assoluta purezza. Nell'opera della vecchiezza, la *Siris*, egli è sempre spiritualista, ma Platone l'ha risospinto verso l'idealismo più sostanziale dei greci. Le idee non sono più quelle dei *Principi*, ma son quelle platoniche e fra Iddio, Spirito supremo, e gli spiriti, entra di mezzo un intermediario, il Fuoco Universale o Etere, ch'è incaricato di spiegare i fenomeni chimici e biologici dell'universo, e che difficilmente si può ridurre allo spirito, per quanto sia un'emanazione divina. Ma lo spirito umano dimenticherà il Berkeley erudito e neoplatonico della vecchiaia e riterrà la scoperta del Berkeley giovine e immaterialista, la quale, per quanto espressa da una mente positivista con linguaggio empirico, è stata e sarà l'implicita premessa di ogni metafisica.

V.

I contemporanei di Berkeley, però, non capirono subito la grandezza della scoperta immaterialista.

Egli trovò qualche seguace in Inghilterra e specialmente in America, ma le sue opere furono più lette per curiosità e divertimento che prese sul serio. Il suo celebre contemporaneo Clarke confessò che non avrebbe saputo come rispondere alle incalzanti argomentazioni di Filonous, ma nello stesso tempo dichiarò che non voleva assolutamente accettarne le conclusioni. Fatto sta che Berkeley fu considerato sopratutto un piacevole paradossista e uno zelante galantuomo, e diventò celebre tardi e soltanto come scopritore delle virtù dell'acqua di catrame.

Miglior fortuna ebbe come predicatore e apologista cristiano, ma anche a proposito dell'*Alcifrone,* che è, come ho detto, la somma apologetica del Berkeley, accadde il caso curioso che non risposero i discepoli dei miscredenti maltrattati, i seguaci di Collins o di Mandeville, ma bensì i matematici, offesi, a quanto pare, dagli ironici attacchi del filosofo al nuovo calcolo delle flussioni.

Ma la campagna religiosa di Berkeley rispondeva a necessità profonde della vita inglese del suo tempo. L'Inghilterra, ch'è in apparenza il paese più conservatore del mondo, ha sempre fatto le sue rivoluzioni molto tempo prima degli altri paesi. Essa ha fatto, prima di tutti, la rivoluzione politica per ottenere il regime rappresentativo, la rivoluzione teorica contro la scolastica, la rivoluzione industriale contro la proprietà

terriera, e nel secolo XVIII fece la rivoluzione antireligiosa contro il cristianesimo. Quando Berkeley era giovine l'Inghilterra aveva già il suo *Aufklarung* e i suoi enciclopedisti ma, come è avvenuto per le altre rivoluzioni inglesi, la moderazione naturale della razza e la sua tendenza allo equilibrio impedirono che il movimento ingrossasse troppo e distruggesse tanto da dover costringere gli avversari a negarlo del tutto. Così il moto miscredente inglese non degenerò e restò, in parte, nel pensiero religioso, obbligando gli apologisti a cercare nuovi argomenti e a gettar via alcuni dei vecchi.

Nell'apologia di Berkeley non si può distinguere nettamente la morale dalla religione, e non si riesce sempre a capir bene s'egli insiste sulla morale per ragioni religiose o se difende energicamente la credenza in Dio per ragioni morali. La sua posizione è stata chiamata *utilitarismo religioso* ed è un nuovo argomento di quel dualismo pratico-teorico a cui accennavo in principio. Nonostante ciò, alcune sue vedute sopra il problema d'Iddio sono, fino a un certo punto, indipendenti dalle sue preoccupazioni etiche. Una delle prove dell'esistenza di uno spirito supremo deriva infatti dal suo immaterialismo. Egli non poteva arrivare all'assurdità di credere che le cose esistano soltanto quando noi le vediamo e sentiamo, e che appaiono e scompaiono secondo che noi siamo presenti o ce n'andiamo, e d'altra parte

non poteva ammettere, senza buttare all'aria tutto il suo sistema, che esistessero di per sè, indipendentemente dall'esser pensate. Quando noi vediamo le cose esse debbono esistere in un altro pensiero: o in quello di altri uomini o in quello d'Iddio. All'uomo non spetta che il cosciente e il presente — tutto ciò che è invisibile, tutto ciò che è attività incosciente, anche in noi, appartiene all'attività divina.

Berkeley, dunque, si proponeva anche di far conoscere Iddio, e nelle opere dell'ultimo periodo al problema sul significato del mondo sensibile si sostituì il problema del significato del Potere Supremo di cui il mondo sensibile non è che la manifestazione. Berkeley dovette perciò combattere non solo contro gli atei ma anche contro gli agnostici e i mistici del suo tempo, i quali, riprendendo una tesi già cara allo pseudo Dionigi e a Scoto Erigena, proclamavano l'impossibilità di parlare d'Iddio, di determinare le qualità e gli attributi e di averne un'idea qualunque, spianando così la strada agli atei i quali dichiaravano trionfalmente che non c'era nessuna ragione di credere all'esistenza di un essere del quale non si sapeva nulla e del quale non si poteva dir nulla. Berkeley, invece, aveva bisogno di un Dio positivo, di un Dio di cui potesse parlare e che avesse sopratutto l'effige di regolatore morale. Perciò, pur respingendo il metodo dell'analogia antropomorfica e metaforica che vorrebbe vedere

in Dio un ingrandimento dell'uomo, egli si volse a quella che chiama l'*analogia propria*, cioè a quella che risale dalle perfezioni relative di cui c'è traccia nell'uomo alle perfezioni assolute che debbono trovarsi in Dio. Il Dio di Berkeley, dunque, non è il Dio taumaturgo del popolo o il Dio astratto dei metafisici: è il Dio della saggezza e della bontà, il Dio etico, che par fatto apposta per i guardiani della morale. E qui comincia l'intreccio fra morale e religione: noi cerchiamo il bene, ma non il bene passeggero bensì quello eterno, e sappiamo che c'è un Dio giusto e buono, il quale perciò non può avere che un fine buono. Dunque il mezzo migliore per raggiungere la felicità eterna è di usare della ragione per scoprire quale sia la volontà divina, espressa dalle leggi naturali e da quelle morali, e di obbedirla in tutto e per tutto. Noi dobbiamo esser buoni perchè questa è la volontà di Dio, e dobbiamo credere in Dio perchè è l'unico modo di ottenere il bene imperituro. La religione è utile e dunque dev'essere vera, ma si finisce col vedere ch'essa è utile appunto perchè è vera.

Nella *Siris* questo utilitarismo religioso un po' ristretto si allarga. Dio è sempre considerato come la Bontà e la Saggezza che regola il mondo e come lo Spirito infinito che dà agli spiriti finiti le loro idee, ma esso diventa, sotto l'ispirazione platonica, il vero principio cosmico, creatore dell'Etere universale che spiega la vita del mondo

meglio di tutte le teorie meccaniciste. Il maestro morale diventa un Demiurgo, e al disopra di Lui il filosofo, liberatosi per un momento dalle necessità apologetiche, crede di scorgere la fonte stessa della divinità, l'ineffabile Unità degli Alessandrini.

Ma se nelle ultime pagine della *Siris* Berkeley è più grande, è anche meno originale. La sua importanza nella storia del pensiero religioso inglese sta sopratutto nella sua conciliazione fra la tendenza umana verso il benessere e la volontà divina. Per Locke il valore delle leggi morali era nell'onnipotenza divina; per Paley sarà puramente nella bontà e utilità delle loro conseguenze pratiche. Berkeley, invece, crea un Dio sopratutto morale e tende a una morale sopratutto religiosa. Fa appello all'utilità per indurre gli uomini alla credenza in Dio, e fa appello alla divinità per costringerli alla bontà.

Nonostante che questa concezione possa sembrare dettata sopratutto da esigenze pratiche, coloro che hanno seguìto i progressi ultimi della apologetica cristiana si accorgeranno che, anche in questo, Berkeley è stato, fino ad un certo punto, un precursore. Il pragmatismo religioso di certi pensatori anglosassoni si trova già contenuto nelle opere del vescovo di Cloyne, e il tentativo più profondo per uscire dalle dimostrazioni scolastiche dell'esistenza d'Iddio e foggiare un nuovo concetto di divinità, cioè quello del Le Roy, ha

condotto a identificare Iddio coll'istinto di progresso morale immanente nell'anima umana.

VI.

Nel 1714 Berkeley si trovava a Livorno e fu pregato da Basil Kennet, cappellano della chiesa protestante, di predicare nel posto suo la domenica delle Palme. La regina Anna aveva ottenuto dal Granduca di Toscana la fondazione di quella cappella in Livorno, dove molti inglesi capitavano per affari, ed era quello l'unico luogo in Italia ove si celebrasse il culto protestante. Berkeley accettò l'incarico e fece un bel sermone sopra un testo apostolico (I Tim. 1, 2) che finì con uno squarcio molto eloquente sopra i dolori di Cristo (1). Ma il giorno dopo, mentre Berkeley se ne stava tranquillamente in casa, egli vide aprirsi la porta della sua stanza ed entrare molti preti i quali, con molte formalità, si misero a girare attorno recitando preghiere. Berkeley, un po' spaventato, credette a una misteriosa visita dell'Inquisizione. Appena andati via i preti domandò spiegazioni e fu molto contento di sapere che si trattava di qualcosa di meno

(1) Si legge in FRASER, 605-616.

pericoloso, cioè della benedizione delle case che i cattolici usano fare nella settimana santa (1).

Come si vede da questo curioso episodio Berkeley non era minutamente informato delle usanze religiose dei cattolici, e nonostante credo, che fra gli inglesi celebri del suo tempo, è forse quello che ha avuto maggiori rapporti col Cattolicismo. Egli abitò molti anni in Italia dove conobbe molti ecclesiastici e nella sua diocesi di Cloyne, in Irlanda, c'erano cattolici in gran quantità. Sarà bene dunque vedere che stima egli facesse del Cattolicismo e fino a che punto l'avesse compreso.

Berkeley, per quanto fosse una delle menti più larghe dell'età sua e del suo paese, non poteva liberarsi del tutto dalle prevenzioni protestanti contro la Chiesa Cattolica. Anche lui si scandalizzò a Roma in S. Pietro, vedendo il Papa condotto sulla sedia gestatoria e sventolato come un idolo, e scorgendo sulla piazza le ricche carrozze dei cardinali e i loro numerosi servi in livrea (2) e si stupì di trovare, in un libricciolo sulla canonizzazione di Pietro di Alcantara e di Maria Maddalena dei Pazzi (3) i titoli di Santissimo e di Nostro Signore, che appartengono a Cristo, appli-

(1) FRASER, *Life and Letters of* B., 70.
(2) *Journal* (ed. Fraser, 525).
(3) FRASER, *Life and Letters*, 594.

cati al Papa. Gli dispiaceva naturalmente il commercio dei miracoli di S. Antonio di Padova; trovava che le cerimonie cattoliche non solo derivano da quelle pagane ma son forse peggiori (4), e si meravigliava che le grandi feste a base di rinfreschi e di mortaretti fossero chiamate grandi devozioni (1). Non gli sfuggì neppure una delle più curiose gherminelle della Corte Romana del settecento — quella delle *teste di ferro*. Così venivan chiamati, a quel che egli narra nell'*Alcifrone* (12), due poveri spagnoli, ai quali erano nominalmente concessi molti benefici ecclesiastici che dovevano esser riservati alla Spagna, ma che in realtà eran goduti dagli italiani.

Ma Berkeley ce l'ha sopratutto coi gesuiti, e a loro non perdona nulla. Un giorno, a Roma, in Piazza Navona, incontrò un giovane gesuita che predicava all'aria aperta, Berkeley si soffermò un momento ad ascoltare e scrisse subito nel suo giornale che la predica era rettorica (3). Va a visitare le due chiese che i gesuiti hanno a Roma e osserva (4) malignamente che quella consacrata

---

(4) « Modern Rome hath inventions of her own worse than the old and withal hath *encheri upon the old* ». FRASER, 584.

(1) *Journal* (ed. Fraser) 590.

(2) *Alciphron*, Dial. V. § 30.

(3) *Journal*, 534.

(4) Ib. 52.

a Sant'Ignazio è assai più ricca di quella consacrata a Gesù e che in questa il più bell'altare è dedicato a Sant'Ignazio. Ma l'accusa più curiosa ch'egli fa ai gesuiti è ch'essi favorissero, per mezzo di loro emissari, il libero pensiero in Inghilterra e nota che alcuni dei *libertini* inglesi erano, infatti, cattolici (1)

Ma, in fondo, Berkeley non nutriva un vero disprezzo per i cattolici. Più volte egli si rivolse pubblicamente ad essi, e specie al clero cattolico della sua diocesi (2) perchè l'aiutasse a migliorare le condizioni dell'Irlanda. Più volte, quando l'occasione si presentava, citò i cattolici come esempio ai protestanti (3) Ciò che gli dispiaceva di più nel Cattolicismo era l'autorità assoluta del Papa, e nel *Querist* (4) egli insinuava che questa autorità non era riconosciuta completamente neppure nei paesi cattolici, tanto che in Sicilia, dopo

---

(1) *Alciprhon*, 20 Dial. § 26.

(2) Vedi due di lettere B. nel *Dublin Journal* (1745) e *A Word to the Wise* (1749).

(3) Nel Sermone predicato dinnanzi alla società per la propagazione del Vangelo (1731) egli cita la propaganda cattolica che i francesi e gli spagnoli facevano nelle loro colonie. Voleva anche che nei collegi protestanti si ammettessero i cattolici senza obbligarli a recarsi alle funzioni, come i gesuiti facevano nei loro collegi a Parigi (*Querist*. 191).

(4) *Querist*. § 257, 258.

la pace di Utrecht, fu celebrata la messa in molte diocesi malgrado l'interdetto del Papa.

Ma il documento più curioso dei rapporti di Berkeley col Cattolicismo è la sua *Visitation Charge*, pubblicata per la prima volta da Campbell Fraser nel 1871. Essa è un vero e proprio trattatello per la conversione dei cattolici che egli indirizzava al clero protestante della sua diocesi, e in cui, dopo aver insistito sulla differenza che bisogna fare tra miscredenti e cattolici, i quali, in fondo, sono pur sempre fratelli e cristiani, e dopo aver accennato agli errori che son contenuti nel Cattolicismo, insegna con grande calma tutte le maniere, aperte o scaltre, per togliere agli irlandesi la loro fede cattolica. Il curioso è che una certa sfumatura di gesuitismo appare qua e là in questi *monita secreta* del gran vescovo protestante (1). La lettura della *Visitation Charge* fa venir voglia di scrivere una storia comparata dei metodi che i cattolici hanno usato per convertire i protestanti e di quelli che i protestanti hanno praticato per convertire i cattolici. Ci s'accorgerebbe, forse, che i protestanti sono rimasti più cattolici di quanto essi credano.

---

(1) Si può leggere in FRASER, *Life and Letters*, 650-656.

Spencer

I.

Individualismo è una parola e una dottrina che ha avuto troppi amanti. E ognuno le ha donato una veste nuova, un motto o un atteggiamento, un nome o un sigillo, tanto che non sappiamo più, sotto la copia delle cose, quale sia la sua vera figura e il suo vero corpo. Tutti, oggi, si vantano del loro individualismo: i conservatori filosofi che vanno cercando nelle teorie armi alla necessaria difesa; i liberali e liberisti i quali amano di far passare il libero scambio e il regime della concorrenza sotto la bandiera della lotta per la vita; i socialisti teorizzanti i quali, come il Fournière, non trovano niente d'incompatibile tra l'idea collettivista e quella individualista e stanno cercando di far passare il Nietzsche tra i profeti del socialismo; gli anarchici, tanto sognatori che attori, i quali saccheggiano Max Stirner per prepararsi alla grande distruzione.

E in una storia dell'individualismo troveresti i condottieri pagani della Rinascita accanto agli scapigliati filosofi della *Sturms und-Drang;* teorici astratti come Fichte e poeti immaginosi come Goethe; sostenitori dell'autocrazia prussiana come Hegel e rivoluzionari radicali come Ibsen; mistici come Carlyle e scettici come Renan; dialettici come Stirner e lirici come Nietzsche. Ippolito Taine, il quale pur ammirava la tradizione e la casta, tiene all' individuo quanto il vagabondo Gorki, che nelle solitudini russe sogna vaghe visioni d'anarchismo zingaresco. E, fatto ancora più meraviglioso, la grave scienza evoluzionistica dello Spencer si trova a far parte della concezione corrente dell'individualismo accanto alle sottigliezze eleganti delle storie ideologiche di Maurizio Barrès.

Troppe anime hanno dunque camminato verso l'individualismo perchè questo possa essere unico. Da buoni individualisti bisogna confessare che non c'è un solo individualismo. E la prova migliore, forse, di quella profonda e continua diversità degli uomini che andiamo sostenendo è in questa fioritura multicolore d'ideali e di forme che il grammatico ha riunito, per sue comodità, sotto un simbolo solo.

Ma, forse, la ricchezza è meno reale di quello che crediamo? Non si abusa, per avventura, della parola, quando si chiamano individualisti-

che certe teorie, che solo superficialmente proclamano la prevalenza della persona?

Ad esempio, io non posso reprimere una tentazione di dubbio dinanzi al tanto vantato e volgarizzato individualismo spenceriano.

E' parso a molti che il filosofo di Derby sia stato nella seconda metà del secolo scorso l'unico atleta ideologico degno di misurarsi coi profeti del collettivismo.

Del suo nome s'è fatto un riparo alle conquiste borghesi; colle sue critiche antistatali si son compilati opuscoli di propaganda; col suo evoluzionismo s'è cercato foggiare una clava capace di atterrare il dogma dell'eguaglianza o il materialismo storico. All'ombra della sua sintesi i conservatori si sentivano più sicuri; il suo *Individuo contro lo Stato* faceva la gioia di tutti i politici del *laissez faire*, e i *Dati dell'Etica* mettevano il cuore in pace a coloro che sentivano in sè stessi l'egoismo non ancor morto.

E quali alte strida quando il Ferri, spinto dalla sua vigliacca manìa di trovare a tutti i costi alleati e puntelli al socialismo, cercò di trascinare lo Spencer dietro al carro del collettivismo trionfante!

Ma a nessuno è venuto il dubbio se veramente lo Spencer potesse chiamarsi individualista.

Nessuno ha cercato di vedere se lo spirito della filosofia spenceriana vada d'accordo coi nostri più prossimi fini. Ci siamo fermati ai capitoli in

cui si giustifica fino a un certo punto l'egoismo, alle frecciate contro l'ingerenza dello Stato e non s'è cercato più oltre. E s'è fatto male.

Mi dispiace confessare che lo Spencer è infinitamente meno individualista di quello che mostran di credere i suoi stessi ammiratori. Ma siccome il carattere più nobile di un individualista è quello di bastare a sè stesso, spero che non si dorranno troppo di perdere un apparente alleato.

Veramente l'alleato era potente. Essere con lo Spencer significava aver dalla propria la veduta filosofica più influente nella civiltà occidentale degli ultimi tempi, cioè la veduta del positivismo monista ed evoluzionista. Ma quello appunto che i conservatori non hanno scoperto, nella loro bramosia di essere d'accordo col pensiero più quotato, si è che questa concezione non può servir se non apparentemente di sostegno razionale all'individualismo. Si è voluto prendere il figurino di moda, ma questo era fatto per altri corpi.

L'individualismo è andato ad accattare una uniforme fatta da collettivisti ad uso di collettivisti. Tutto il monismo non è altro. Quello ch'è il dogma dell'eguaglianza nella sociologia democratica è il dogma dell'unità nella cosmologia democratica.

Ho detto che Spencer è un monista evoluzionista. Avrei potuto lasciare quest'ultimo aggettivo. La teoria dell'evoluzione non è che *uno dei modi* coi quali i filosofi, questi nemici a morte

del particolare, hanno tentato di provare l'unità. Spencer è radicalmente monista, tanto nei fini che nei modi, come tutti i filosofi. Persuadetevi che la filosofia, malgrado la sua apparente varietà, è conservatrice, costante, tenace e pertinace. E' come una vecchia signora romantica che conserva, fino al giorno della morte, il sogno della sua prima puerizia. Questo sogno è quello di ridurre tutte le cose ad una sola, di negare tutte le diversità, tutte le distinzioni cioè, parlando chiaro, di uccider le cose. Il filosofo vuol vedere il mondo uscire e sbocciare come una pianta gigantesca da un unico seme o vuol ricondurre tutte le varie apparenze a qualche misterioso indistinto primordiale ,in cui la ragione si compiace ma il senso si perde.

E così da Talete Jonio all'ultime *Weltanschanungen* germaniche non s'è fatto altro che questo: rendere illusiva la realtà e reale l'illusione, cioè sacrificare il vario all'uno, il particolare all'universale. E Spencer, per quanto conoscesse assai mediocremente la storia della filosofia, ha fatto lo stesso. Messo da parte l'inconoscibile, creato per ragioni intime ed anche per non trovarsi dinanzi a qualche dualismo imbarazzante, ha preso il conoscibile per ridurlo a un solo principio: la Forza, e ad una sola legge: l'Evoluzione. Il suo punto di partenza è stato l'*omogeneo*: dall'omogeneo, cioè dall'unico, tutto è venuto, tutto è derivato, tutto s'è svolto. Tutto quello che ci ap-

parisce vario, diverso, eterogeneo è uscito dal gran seno cosmico del primo omogeneo. Nel principio non c'era che l'uno; soltanto dopo, per ragioni che non sappiamo troppo lucidamente, la pluralità s'è permessa di venire a confondere il mondo.

La pluralità, insomma, è accettata ma non voluta. Il principio del differenziamento, che ricorre così spesso nelle spiegazioni spenceriane, non è il fine, ma il dato che non si può rifiutare e che si cerca, come meglio è possibile, di ricondurre alla sua favolosa origine, al principio indifferenziato, al paese di Bengodi della meditazione unitaria. Infatti il *diverso* è quello che vien preso come oggetto da spiegare, cioè da *ridurre*, non come fine a cui giungere. Tant'è vero che non è stabile. A complemento dell'evoluzione c'è il moto inverso, l'involuzione, che riporta all'indistinto originario. Tutte le cose escono dall'omogeneo e tornano all'omogeneo: ecco la formula sintetica di tutto l'evoluzionismo.

Quello dunque ch'è caratteristico del reale è sfuggito a Spencer come a ogni monista, come a ogni filosofo. La verità, la molteplicità, vale a dire ciò che permette di opporre e di contrapporre le cose, o, quel ch'è lo stesso, di conoscerle, è considerata quasi una deviazione, una apparenza, un inganno, un pregiudizio. Cioè, diciamolo finalmente, l'*individuo* è un sogno. Quello che si chiama personale, quello che ci

sembra particolare, proprio, speciale di un uomo, è riducibile ad altri elementi; si può ritrovare in altri uomini. E gli uomini sono riducibili ancora a specie più larghe, e queste a una sola, e dall'organico si va all'inorganico e così via fino al gelido universalismo dell'Energia.

Se l'evoluzione è uno strumento della suprema unità, se tutte le varietà sono riducibili, se tutti gli abissi sono colmabili, se la natura è una continuità, un tutto interrotto, quello che gli scolastici dicevano *individuum ineffabilis* si dissolve come un sogno infantile. L'individuo, la persona, l'unico, il solo, il proprio, il *self*, non c'è nè può essere. E' una leggenda che la scienza smentisce, che la filosofia disfà, che il pensiero ricusa. Insomma mentre l'individualista ha bisogno di accentuare, di affermare, di accrescere le diversità, il monista, al contrario, tende a negare, a dimenticare, ad attenuare le differenze. I loro interessi sono opposti, i loro fini sono antitetici.

Perciò al collettivismo in sociologia corrisponde parallelamente e perfettamente il monismo in metafisica.

Il positivismo è livellatore come la democrazia. Esso cerca tutti i fatti e sopratutto i piccoli fatti. Il trionfo della dottrina comtiana è stato la conquista del suffragio universale delle cose. Le attività superiori dello spirito, il sentimento e la volontà, sono state spodestate, e il fatto, la rappresentazione, quello, cioè, che si può tro-

vare di meno personale, ne ha preso il posto. E colla ricerca delle leggi il positivismo ha cercato di togliere tutto ciò che le cose possono avere di irregolare e di bizzarro: ha irreggimentato il mondo, ha messo i fatti in montura e ha cacciato lo straordinario, il nuovo nella prigione dell'assurdo.

Non è dunque nello Spencer, cioè in un monista e in un positivista, che noi possiamo trovare un difensore sicuro. Se gli individualisti avranno la voglia così comune di procurarsi una fortezza speculativa, col fine non confessato di giustificare *a posteriori* il loro istinto di vita personale, bisognerà che si rivolgano ad una dottrina pluralista. E se non ci sarà dovranno farla.

II.

Quando lo Spencer scese dalle alture della sua metafisica battagliante coll' incomprensibile e venne a considerare con maggiore chiarezza e con eguale profondità le cose della terra, la vita degli uomini, egli non potè dimenticare, o meglio non potè perdere, quelle abitudini intellettuali che si erano rilevate nella sua speculazione.

Anzi lo Spencer aveva portate quelle abitudini nella sociologia prima che nell'ontologia e da uomo pratico si era rivolto, fin dai suoi primi passi, verso la meditazione sugli aggruppamenti

umani in quella *Social Statics* che apparve nel 1851 e sosteneva — ricordiamocene — la nazionalizzazione della terra. Chi si occupa di sociologia non può fare, per forza, astrazione dal gruppo e chi parla di gruppi deve tener conto di quello che c'è di comune tra gli individui che lo compongono, cioè deve fissar l'attenzione su quello che c'è di simile e deviarla da quello che ci può essere di dissimile. Deve essere, insomma, uno scienziato di collettività, un cercatore di affinità e di contatti più che di avversioni ed abissi.

Le preoccupazioni prime dello Spencer indicano subito, dunque, il carattere fondamentale del suo sistema che fa di lui un antindividualista. l'amore dell'unione e della somiglianza.

Parrà strana questa affermazione a coloro che sogliono considerare lo Spencer come il profeta dell' individualismo ad oltranza. Ma un individualista vero non scrive di sociologia: fa, tutto al più, delle confessioni personali, dell'alta mistica, o dei corsi di egotismo. Diremo che non tien conto degli uomini? Non se ne apparta, perchè sarebbe un individualismo da talpe quello che consistesse nel tagliar via una fetta del mondo, ma li considera come cose da servire, come strumenti da afferrare, come animali da sguinzagliare, non come oggetti di scienza. In una parola *fa* della storia, non *scrive* della storia; *vive* la vita sociale, non teorizza sulla vita sociale, è Pandolfo Petrucci o Napoleone non Comte o Spencer.

Ma questi invece prescelse la via di studiare gli uomini e i loro atti e le loro relazioni. Volendo essere uomo di penna non scrisse di sè ma degli altri; volendo essere individualista non compì atti di vita ma scrisse libri sulla vita.

Nè come uomo di parole nè come uomo di fatti egli fu, dunque, personale, individuo. Come scienziato si piegò dinanzi ai fatti, come metafisico dinanzi all'inconoscibile, come moralista dinanzi al fatto immutabile delle leggi naturali. La sua filosofia si materiò di paura, d'ignoranza e di obbedienza: grandi virtù al cospetto di Cristo, ma vizi tremendi rispetto a chi vuole la supremazia dell'individuo. Egli fu, nè più nè meno, che un falsario dell' individualismo.

La fama che lo Spencer abbia difeso l'individuo deriva tutto dalle sue critiche all'ingerenza dello Stato. Il filosofo inglese, infatti, è stato uno dei più tenaci assalitori della tirannia statale ed ha combattuto il nuovo Leviathan, il quale vuol inghiottire tutte le attività e tutte le persone nella macchinosa congerie della sua burocrazia tentacolare.

Il libretto che va sotto il nome di *Individuo contro lo Stato* è veramente una lettura piacevole. Dopo una contravvenzione idiota o un dibattito sul riposo festivo si va a rileggerlo volentieri per consolarsi dello Stato-museruola che va accrescendo ogni giorno i suoi fili e i suoi lacci.

Tutto ciò è assai edificante e abbastanza intel-

ligente, ma non è ancora individualismo. Lo Spencer combatte lo Stato e lo Stato è una collettività, ma bisogna vedere quali sono veramente le ragioni che glie lo fanno disprezzare e avversare. Ora la ragione principale non è che lo Stato sia una collettività, la quale, come tutte le altre, tende a far dipendere da sè il singolo, ma perchè è una *collettività che non funziona bene*. Egli non vuol sapere dell'azione governativa perchè questa costa troppo e non rende abbastanza: senza lo stimolo della concorrenza intorpidisce, si addormenta, si complica inutilmente, divien tarda, dispendiosa, ingombrante. Le critiche che egli fa allo Stato potrebbero assomigliarsi a quelle che un ingegnere facesse a una macchina vecchio modello, la quale consumasse molto carbone e prorducesse poca energia. Egli non combatte cioè la macchina come macchina, la macchina in sè, ma un vizio del suo funzionamento. Se andasse bene non si guarderebbe se è vecchia o recente, se è composta di molti pezzi o di pochi. Così è dello Stato: lo Spencer non lo sfugge perchè è Stato, cioè gruppo, collettività, dominazione — ma perchè consuma troppi denari e produce pochi benefici.

Tant'è vero ch'egli non sfugge tutte le collettività: egli critica una forma di collettività, cioè lo Stato, in favore di altre collettività, come le società e le compagnie private. Egli sa che i grandi servizi di un popolo, come le comunica-

zioni, la distribuzione dell'energia, della luce, della cultura, non possono essere fatte da ciascuno per conto proprio ma esigono unione e cooperazione e crede che una molteplicità di queste organizzazioni private, essendo tenute deste dalla concorrenza e dal controllo più immediato dei componenti, possa riuscir meglio a soddisfare gli individui che una organizzazione unica.

Ma non s'esce, con tutto questo, dal dominio dell'*unionismo*, e non si vede d'onde possa scaturire la veduta individualista. Si dirà che lo Spencer vuol sostituire la cooperazione volontaria alla cooperazione forzata e che perciò è salvaguardata la libertà individuale, perchè possiamo ricorrere a un'altra società quando una di esse più non ci piaccia?

Altra illusione da mandare in esilio. Siccome certi servizi son necessari a tutti, bisogna servirsi per forza di una società, come per forza si fa parte di una nazione. Queste società, trattandosi di grandi imprese, non possono essere in gran numero e perciò la scelta è limitata. Inoltre possono unirsi, per loro vantaggio, in *trust* ai danni del consumatore; possono esercitare, sui loro componenti, le stesse angherie che lo stato esercita sui suoi cittadini. E se si ricordasse che ognuno è libero d'uscirne non si potrebbe dire lo stesso degli Stati? Chi non accetta volentieri le leggi di uno Stato può andare in un altro e assumere un'altra nazionalità, e siccome non tutti i

paesi son governati a un modo, si può dire che c'è una certa concorrenza fra gli Stati come c'è teoricamente fra le compagnie private.

Insomma la critica dello Spencer si appunta più agli eccessi dell'ingerenza governativa che al governo stesso. Senza contare che ci sono imprese così grandi e complicate che una società privata non potrebbe assumere, bisogna ricordare che lo Spencer, anche nel suo furore antigovernativo, ha conservato allo stato due delle più importanti funzioni che assicurano la vita e gli averi, cioè tutto quello che più importa di conservare, perchè senza loro non ci sarebbe modo nè di fare nè di volere altro. Ora son proprio queste funzioni che lo Spencer affida allo Stato, dimostrando con questo come il suo odio sia parziale e superficiale, e non già profondo e definitivo. Sarebbe infatti ridicolo ch'io andassi ad offrire a un uomo che non stimassi affatto di farsi guardiano della mia vita e custode de' miei beni. Invece lo Spencer dà questo posto di confidenza allo Stato, ne fa il gendarme, il giudice e il protettore degli uomini, gli concede insomma gli uffici più delicati e più vitali. Egli fa verso di lui la parte del *bourru bienfaisant* che urla e brontola e strepita e finisce per cedere sui punti più importanti. Egli combatte lo stato per elevarlo e le collettività pubbliche per sostituirvi quelle private. Una semplice sostituzione, dunque, e non una demolizione.

E' già stato osservato che molti vanno gemendo contro la tirannia dello Stato, eppoi non fanno niente contro quella ben più profonda della società. I dogmatismi sociali, appunto perchè non fissati in leggi e in regolamenti, sono più oppressivi e asfissianti di quelli statali. Contro questi c'è qualche difesa perchè son legali, contro gli altri, forti dell'opinione universale, non c'è che la rivolta inutile e solitaria. Chi volesse liberare davvero l'individuo, — se fosse desiderabile e possibile liberarlo, — dovrebbe cominciare proprio a sradicare tutte quelle male piante della superstizione collettiva che non si traducono in codici, non sono esterne e tangibili, ma si manifestano come torture della coscienza atavica, e sono interne, invisibili, incoscienti il più delle volte a noi stessi.

Insomma o vogliamo essere individualisti nel preciso senso della parola e allora non dobbiamo combattere soltanto lo Stato, ma qualsiasi forma d'irreggimentazione umana, di soggezione a regole e a convenzioni, — o vogliamo salvare un po' la libertà e un po' l'unione, un po' l'individuo e un po' lo Stato, un po' la persona e un po' il gruppo, e allora facciamo dei mezzi passi, del temporeggiamento da borghesi prudenti ma nient'affatto dell'individualismo.

Qualcheduno, a questo punto, inarcherà le ciglia e vedrà balenare fra le righe della mia prosa il pugnale di Caserio o la dinamite di Ravachol.

Che il signor Qualcheduno si rassicuri: non sono, come lo Spencer, un anarchico a metà, nè sono, come Kropotkine o Malatesta, un anarchico tutto d'un pezzo. Anzi io combatto lo Spencer perchè costui, non avendo compreso l'individualismo, è scivolato verso l'anarchia.

Infatti sarebbe l'ora di finirla col ripetere che l'anarchismo rappresenti l'ideale della massima libertà. La libertà è potenza di fare certi atti, cioè di godere certi beni e di possedere certe cose, e siccome i beni e le cose sono limitate il dare a tutti tutte le libertà, — il concedere a ogni uomo la potenza di compiere ogni atto — porterebbe a restringere a ognuno la parte sua con beneficio di nessuno e danno di molti. Si crede ingenuamente che la libertà sia roba da distribuire e che sarebbe bene darla all'universalità degli uomini. Invece la libertà di tutti porterebbe a un numero maggiore di atti, cioè di opposizioni, di contrasti, di attriti, cioè alla schiavitù di tutti. Non solo l'ideale anarchico non è pratico ma è anche contraddittorio.

Ora lo Spencer, volere o no, s'è accostato nel suo sogno di una futura umanità altruistica, senza leggi e senza governi, all'ideale anarchico ed in questo è apparso l'eccesso del suo individualismo antipersonale come quello degli anarchici tutti. Costoro non hanno compreso ancora che se la libertà di tutti è la negazione di sè stessa, non è possibile stabilire che la libertà di alcuni, cioè

il potere di alcuni, il governo di casta. I liberi esercitano la potenza, cioè hanno la maggior parte dei beni, compreso il lavoro degli altri ed è chiaro che una società dove ci sono alcuni liberi deve contare necessariamente molti schiavi.

L'unico ideale pratico dell'anarchismo è dunque il despotismo: Alessandro, ad esempio, era assai più libero di un qualsiasi de' nostri cittadini europei, appunto perchè era solo, o quasi, a comandare e possedere. Il vero individualismo consiste dunque nel consigliare la soggezione e non la ribellione; nel fare degli schiavi e non dei rivoltosi, degli strumenti e non dei critici. L'individualismo, cioè l'affermazione della piena potenza personale, è riserbato, per forza di cose, a pochi, ed è bene che tutti gli altri non abbiano per la testa le idee di libertà. L'anarchismo, in somma, ridotto alla sua realtà pratica, riesce a un'apologia del cesarismo, scende dall'impossibile universalismo al realizzabile aristocraticismo e dalla teorica libertà di tutti alla potenza effettiva di pochi.

Lo Spencer, il quale ha combattuto la dominazione delle forze dirigenti, cioè dello Stato e dell'esercito, è stato individualista superficiale, preistorico, sentimentale e astratto più che analitico e pratico. Il suo non è un reale individualismo ma una mezza intenzione di vano individualismo.

Con tutte le sue pretese scientifiche, lo Spencer

è stato guidato più dal sentimento che dall'intelligenza e invece di vedere chiaramente, sotto le parole le necessità dei fenomeni, ha desiderato, come ogni filantropo, l'amore universale, l'altruismo dominatore, il progresso perpetuo e simili storie. Negli ultimi anni della sua vita, forse accorgendosi di questa sua debolezza, cantò nei *Facts and Comments* le lodi del sentimento, dopo aver costruita tanti anni innanzi una psicologia quasi intellettualista.

E il sentimento appare anche in quelle analisi morali che chiudono i *Data of Ethics* e che sono state un argomento in rincalzo al suo leggendario individualismo. Egli tentava infatti una riabilitazione dell'egoismo in quanto tende all'altruismo, dell'egoismo che attraverso i sentimenti egoaltruistici tende al finale e definitivo e universale altruismo. Lo scopo ultimo è di pensare agli altri, e per raggiungerlo è utile anche pensar per sè. Un'ultima volta l'io è sottomesso all'altrui, l'individuo al branco.

Ora, per un individualista vero, non ci sono che due attitudini rispetto agli uomini: quella del ribelle o quella del dominatore; quella del libertario o quella del Cesare. Quelli che non possono dominare o avere scelgono la prima e cercano di distruggere quelli che dominano e che hanno. E questi a loro volta cercano di conquistare sempre di più e di guardarsi dagli assalitori, cercando di

accrescere il proprio dominio sulle cose e sugli uomini.

Lo Spencer, piccolo borghese senza coraggio e senza audacia, rimane ondeggiante nel limbo dell'antinomie, oscillando tra la necessità del comando e il lamento dell'oppresso. Egli fu il pedante Amleto della semintelligente borghesia conciliatrice.

F. C. S. Schiller

Che cosa rappresenta F. C. S. Schiller nel mondo della sonnecchiante filosofia contemporanea? Un pensiero semplicissimo e perciò appunto dimenticato da lunghissimo tempo: che *le teorie debbono servire a qualche cosa.* Anche la filosofia dev'essere una delle forze efficaci del mondo, anche il pensiero speculativo dev'essere uno strumento per cambiare le cose. La ragion pura, il razionalismo rigido e statico, l'obbiettivismo prudente son miti o sciocchezze. La ragion pura non esiste: essa è sempre impura, almeno se si vuol chiamare impurità il sentimento, il fine, lo scopo, la volontà. Il razionalismo immobile che pretende di aver fissata la verità nelle sue teodicee come un ragazzo fissa una farfalla con uno spillo è un *radotage* di leibniziani degenerati. L'obiettismo passivo che sta ad aspettare con rassegnazione le impressioni delle cose e con-

templa il formarsi lento della verità e disprezza coloro che invece la cercano, la perseguono, la impongono, la creano, coloro che sottomettono e padroneggiano le cose invece di misurarle o contarle soltanto, è il metodo ipocrito di una generazione di deboli. La verità bisogna provocarla, direi quasi *inventarla,* e quando s'è inventata, renderla reale, concreta, col dominio che lo spirito deve esercitare incessantemente sulle cose.

Queste sono, espresse con una accentuata energia, le idee che corrono per ogni pagina degli scritti arguti e immaginosi del filosofo di Oxford. Negli *Axioms as Postulates* che pubblicò, assieme a saggi di amici suoi, nel *Personal Idealism* (1902) troviamo già una irriverente analisi di quelle che si dicono le verità necessarie e la storia intima di codesti assiomi, i quali, benchè nati, come tutte le altre teorie, quali semplici ipotesi, si son mostrati così utili ed hanno saputo così bene eliminare tutte le ipotesi e le teorie rivali che oggi non si capisce più come se ne potrebbe fare a meno. Ma gli assiomi, secondo lo Schiller, sono semplicemente proposizioni empiriche o convenzioni teleologiche che son riuscite vittoriose nella lotta per la verità.

Vale a dire: l'origine di quelle che sembrano le armature eterne della ragione è puramente pratica e utilitaria. Ciò che s'è dimostrato più servizievole s'è imposto ed è rimasto; tutto il resto è stato gettato nell'enorme cestino dell'insi-

gnificante o dell'erroneo. La conoscenza deve servire alla vita, perciò la vita può sopprimere quelle conoscenze che non le giovano o le nuocciono.

Nel suo saggio *Useless Knowledge*, ch'è il secondo di quelli riuniti sotto il bel titolo di *Humanism* (1) egli riduce a tre le concezioni che si son fatte i maggiori filosofi dei rapporti tra la Ragion Pratica e la Ragion Pura. Per Platone la Ragion Pratica è una forma inferiore e derivata della Ragione Teorica: per Aristotele la Ragion Teorica e la Ragion Pratica sono irriducibili l'una all'altra ma la Ragion Teorica è superiore alla Ragion Pratica: per Kant la Ragion Teorica e la Ragion Pratica sono irriducibili ma la Ragion Pratica è superiore alla Ragion Teorica. Schiller procede ancora più innanzi e ispirandosi alle teorie *pragmatistiche* (Peirce, James) afferma senz'altro che la *Ragion Teorica è un caso particolare e una forma derivata della Ragion Pratica*. La conoscenza non è che una forma dell'azione.

Infatti per lo Schiller non esiste l'intelligenza pura, cioè passiva. Noi conosciamo soltanto ciò che desideriamo conoscere, ciò che abbiamo in-

(1) *Humanism. Philosophical Essay*. - London, Macmillan, 1903, pp. 18-43.

teresse a conoscere. La conoscenza è tutta penetrata di affezioni, di emozioni, di fini. Uno dei bisogni più imperiosi della nostra mente è quello dell'*armonia*. Noi desideriamo che le conoscenze sian d'accordo fra loro e d'accordo con le cose e che le nostre sian d'accordo con quelle del gruppo umano in mezzo al quale viviamo.

Quando ci si presenta una concezione che non urta contro il principio di contraddizione ed offre utilità e interesse, *desideriamo che sia vera*. Allora *supponiamo* che sia vera ed agiamo *come se* fosse vera, considerandola provvisoriamente tale e aspettandone le conseguenze. Se queste sono favorevoli a noi e se questa concezione non contrasta troppo con quelle che già possediamo e con quelle degli altri uomini la facciamo entrare nel mondo delle nostre verità, fino al giorno in cui o un mutamento d'interessi o uno spostarsi di condizioni non faccia morire quella verità per dare il posto ad un'altra più utile e più fresca. Lo Schiller, dunque, definisce la verità « una trasformazione e adattamento delle nostre esperienze prime, tale che sia dimostrata utile dalla esperienza, prima per ogni fine umano, ma sopratutto per stabilire quell'armonia completa della nostra vita ch'è il culmine delle nostre aspirazioni ».

Ciò ch'è di vero è utile. E' possibile che ci siano concezioni false ed utili, ma è impossibile che una concezione inutile sia vera. Ogni ipotesi

senza utilità o è falsa o insignificante. Per adoperare il vocabolario platonico il Vero è una forma del Bene e « ogni conoscenza umana è in potenza un atto morale ».

Appare chiaramente da tutto questo come lo Schiller non consideri la verità come qualcosa di fisso e di morto, ma come qualcosa di mutevole, di plastico, di dinamico. Le verità nascono e muoiono, decadono e si rinnovano continuamente. A seconda dei tempi, degli individui, dei fini ciò ch'è vero diviene insignificante, ciò che sembrava assurdo diventa vero. Il movimento, l'evoluzione entrano anche nel mondo calmo e architettonico della conoscenza. Per questo lo Schiller guarda con simpatia alle dottrine evoluzionistiche le quali, diffondendo l'idea della plasticità degli esseri organici, hanno preparato la strada a concepire e immaginare quella degli organismi speculativi.

Per il nostro filosofo, a differenza di altri, il moto, il cambiamento, l'attività sono tutto. Le cose esistono in quanto sono attive. Esistere significa agire, la sostanza è l'attività. Lo Schiller rinnova la visione dell' ενέργεια di Aristotile e s'accorda con quella del suo contemporaneo Ostwald, il capo attuale dell'energismo. Perciò anche il nostro spirito dev'essere sopratutto attivo e deve scegliere e ricostruire le cose. Il mondo che riconosciamo ora non è il mondo originario, ma il resultato di lunghi secoli di scelte, di mo-

dificazioni, di eliminazioni, di deformazioni e di creazioni che gli uomini hanno operate secondo le loro abitudini e le loro volontà. Il mondo non è « un dato impostoci bell'e fatto ma il frutto di una lunga evoluzione, di una strenua lotta ». Lotta delle conoscenze fra loro, lotta dello spirito con le cose, lotta dell'uomo col mondo.

Tale è questa filosofia che ci giunge da Oxford sotto il bel nome di *Humanism*, caro alle nostre memorie latine. L'umanismo italiano fu la resurrezione di un mondo mal noto e lontano; l'*Humanism* anglo-sassone è l'annunzio di un nuovo mondo ancora mal noto, ma non più lontano: del mondo della padronanza dell' anima. Questo spiega come lo Schiller abbia rivolto le sue ricerche anche ai cosiddetti *problemi psichici* o medianici e come sia entrato nella *Society for Psychical Research*, che l'ha eletto a membro del suo *Council* (1), e come sia uno dei teorici più in vista del *Pragmatismo* della dottrina jamesiana del *Will to Believe* la quale non è che uno dei mezzi per far *diventar vere* quelle credenze che più ci premono.

La filosofia di F. C. S. Schiller non è certo

---

(1) Si veda nei *Proceedings of the S. for P. R.* (Vol. XVIII, Oct. 1904, pp. 416-450) un suo articolo: *Human sentiment as to a Future Life.*

nuova. Oltre i suoi diretti ispiratori, primo fra tutti il James, la cui influenza sugli spiriti contemporanei apparirà chiara solo fra qualche tempo, si può risalire, volendo, anche al celebre aforisma di Protagora (l'uomo misura di tutte le cose) così scandaloso per l'anima ingenua di Platone. Il Saint Martin, le *philosophe inconnu*, mise come epigrafe a una delle sue opere questa frase: *Il ne faut pas expliquer l'homme avec les choses mais expliquer les choses avec l'homme.* Lo Schiller potrebbe mettere ai suoi libri un'epigrafe ancora più ardita: *Il ne faut pas soumettre l'homme aux choses, mais il faut que les choses soient soumises à l'homme.* La frase del Saint Martin può sembrare un ritorno all'animismo dei selvaggi, e la frase che potrebbe esser di Schiller può sembrare un ritorno alla magìa dei barbari ma ambedue possono essere invece i motti di una nuova età spirituale, che può esser segnata da qualche avvenimento più importante della scoperta dell'America o della macchina a vapore.

Per far questo bisogna lasciare indietro tutti i carriaggi metafisici, ormai vuotati di tutto quello che potevan dare, e trarre dalla nostra anima non soltanto spettacoli singolari di vana curiosità, ma quell'*arte della creazione* che già da varie parti si annunzia e si prepara.

Hegel [1]

Leggendo l'ultimo libro di Benedetto Croce, come pure leggendo qualunque libro di Hegel o di hegeliani, il problema che dobbiamo porre non è tanto filosofico quanto psicologico. Come mai uomini ch'io debbo, per altre vie, riconoscere intelligenti e magari geniali, mostrano di comprendere perfettamente cose che altre persone intelligenti e anche geniali trovano completamente prive di senso?

Prendiamo pure l'esempio speciale che si presenta necessariamente a me in questo momento. Benedetto Croce è un uomo di grande ingegno e ricco di una cultura vasta e di prima mano. I suoi

(1) A proposito del libro di B. Croce, *Ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, 1906.

libri si leggono rapidamente, con piacere, con eccitamento, anche quando parlano delle questioni più difficili e più alte che si possa proporre il pensiero umano. Le sue critiche sono deliziose, piene di spirito, di franchezza e di erudizione. Molte delle sue osservazioni particolari, alcune delle sue teorie ci obbligano a riconoscere in lui uno degli ingegni più agili, più aperti, più acuti che abbia prodotto l'Italia negli ultimi anni.

D'altra parte non posso rifiutarmi — senza evidente contraddizione col fatto che scrivo e predico per gli altri — la qualità di uomo intelligente e se non posso dire di me quello che ho detto di Croce sta il fatto che il Croce stesso, pubblicamente e privatamente, ha espresse su di me opinioni che mi fanno molto onore e nel *Leonardo* scrisse tempo fa ch'io sono « un cervello acuto, che scorge il punto giusto delle questioni » (1).

Come si spiega dunque che leggendo e rileggendo il libro che il Croce ha scritto per dire ciò ch'è vivo e ciò ch'è morto nella filosofia di Hegel io m'imbatta continuamente in frasi di cui il Croce mostra di comprendere perfettamente e senza nessuna esitazione il significato e che a me, invece, fanno l'effetto di combinazioni più o meno eleganti o simmetriche di parole le quali, quando pure abbiano un senso prese isolata-

(1) III,)1905), pag. 177.

mente, lo perdono del tutto quando sian messe insieme in quel certo modo?

So bene quello che gli hegeliani rispondono a chi fa tale pregiudiziale ai loro libri: per capire Hegel bisogna leggerlo e poi rileggerlo e poi meditarlo e poi metterlo in relazione con tutti i filosofi che l'hanno preceduto e poi con tutti quelli che l'hanno seguito e rimettersi, infine, in quella specie di atmosfera di cultura idealista in cui la filosofia hegeliana è generata e sviluppata.

Ma nel caso speciale di questo libro non si può esigere dai suoi critici una simile preparazione, che poi equivale, in fin dei conti, al tentativo di *immobilizzarli* per un tempo tanto lungo che alla fine, per non dover confessare di aver perduto il proprio tempo o per lenta intossicazione od autosuggestione, siano costretti a confessare che Hegel era un grande uomo e che la sua filosofia, anche se dovremo integrarla, rimarrà l'ottima fra tutte le filosofie possibili. Il libro del Croce, infatti, ha la manifesta intenzione di servire come di atrio al sistema di Hegel e di essere la preparazione indispensabile per la lettura delle opere di Hegel di cui il Croce stesso va pubblicando traduzioni. Vale a dire che il suo libro ha un valore di per sè, e per raggiungere il fine per il quale fu scritto dev'essere tale da esser compreso anche da chi non abbia neppure intravisto i frontespizi della *Fenomenologia dello spirito* e della *Logica*.

So pure che il Croce e i suoi pappagalli si compiacciono di accusare quelli che non leggono o non vogliono leggere Hegel di « pigrizia mentale » e l'accusa sarebbe meritata se costoro non studiando Hegel non studiassero neppure altre cose. Ma il Croce sa che non rifuggono dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* per andare a giuocare a biliardo ma per leggere e studiare altri libri che possono essere difficili e faticosi come quelli di Hegel, ma, a loro giudizio, più fruttuosi.

E giacchè stiamo parlando di effetti del leggere non è male, anche in fatto di filosofi, richiamare ciò che Gesù diceva degli alberi: che bisogna giudicare dai frutti. Se uomini che hanno letto tutto quanto Hegel e hanno speso gran parte della loro vita per capirlo finiscono col produrre degli scritti pedanteschi, oscuri e *meaningless* come quelli degli hegeliani ho qualche ragione di sospettare che la lettura di Hegel non sia poi quell'elisir filosofico di cui ci parlano e preferisco studiare la malattia degli altri piuttosto che espormi a prenderla io stesso.

Il James ha paragonato la filosofia hegeliana a una trappola da sorci ma si potrebbe paragonarla, con maggior ragione, al leone malato, di cui narrano i favolisti, il quale, non potendo muoversi dalla sua tana per andare a caccia di animali aveva incaricato la volpe di condurre le altre bestie a fargli visita per poterle comodamente

divorare senza muoversi. Anche l'asino fu graziosamente invitato, ma il saggio animale giunto che fu alla soglia della caverna leonina si ritrasse indietro velocemente, osservando che in terra si vedevan solo le impronte delle zampe ch'entravano ma nessuna di zampe che uscivano. Il ciuco è sempre stato, testimoni Buridano e Bruno, un animale filosofico!

Il libro del Croce, ci risparmia, almeno per il momento, di entrare nella trappola o nella tana, dovendo di necessità essere, come ho detto, comprensibile senza la preventiva lettura di Hegel ed è, nello stesso tempo, quasi un campione scelto dei prodotti della filiale napoletana della Ditta Hegel e C.

Vediamo dunque cosa c'è di comprensivo o di valido in ciò che il Croce trova ancor vivo nella filosofia di Hegel. Tempo fa, in un articolo della *Critica* intitolato: *Siamo hegeliani?*, il Croce invocava per il suo filosofo preferito almeno un sotterramento definitivo, un bel funerale di prima classe. Per conto mio son pronto a conficcare ancora qualche chiodo nella bara.

I.

I due grandi meriti di Hegel, secondo il suo ultimo cavaliere, son questi: aver dimostrata la

esistenza di un metodo proprio della filosofia, da non confondersi nè con quello dell'arte o delle scienze fisiche e matematiche e aver formulata quella *dialettica* (coincidenza dei contrari o identità degli opposti) ch'era già immanente in alcuni filosofi anteriori all'autore della *Logica* e in genere nella vita stessa della filosofia.

La filosofia, dunque, si distingue da tutti gli altri prodotti della mente umana per il fatto che si occupa di concetti che sono universali e concreti i quali sono ben diversi dall'intuizioni dell'arte, dai rapimenti della mistica e dalle generalità rappresentative della scienza.

Alla tesi del Croce che la filosofia debba avere per forza un metodo proprio perchè lo hanno le altre attività spirituali dell'uomo (matematiche, scienze naturali, storia, arte, economia, morale) ci sarebbero da opporre due pregiudiziali. Prima di tutto che i metodi delle attività da lui enumerate non sono tutti quanti diversi perchè nelle scienze naturali si adoperano anche i metodi matematici, nella storia i procedimenti dell'arte, nell'economia i metodi naturalistici o matematici e così via di seguito, in modo che non sempre a una data disciplina corrisponde un metodo speciale.

Inoltre il Croce non ha discussa e neppur considerata una ipotesi possibile e che a me sembra assai verosimile, cioè che la filosofia potrebbe considerarsi costituita da quei problemi che inte-

ressano nello stesso tempo varie scienze, che sono, insomma, incroci, coincidenze o zone comuni di due o tre o più scienze, e che perciò ad essa potrebbero bastare i metodi che si usano nelle matematiche o nelle scienze naturali.

Ma vediamo piuttosto se il metodo che Hegel e il Croce attribuiscono alla filosofia significhi veramente qualche cosa e se, nel caso affermativo, sia proprio dissimile dagli altri.

Bisogna cercare dunque di capire questo « pensamento filosofico » distinto da tutte le altre attività spirituali, e che appartiene a quelle cose « contro le quali — scrive il Croci — la ribellione non mi par possibile benchè riconosca che sia da promuoverne l'apprendimento costituendo esse come l'*abbiccì*, ora spesso trascurato, della filosofia » (8). Ma le difficoltà di capire non sono davvero piccole anche quando si adoperi, come io ho fatto, tutta la buona volontà immaginabile.

Finchè si tratti di capire che la filosofia si occupa di concetti, vale a dire di nozioni astratte e non di rappresentazioni particolari o di sentimenti personali, ci riesco, ma quando sento dire che questi concetti non sono generali, come quelli della scienza (6) ma universali, allora non riesco più. Perchè se un concetto universale non indica, come quelli generali, certe qualità comuni di una classe determinata e limitata di oggetti, cosa diavolo potrà essere? L'ipotesi più probabile, per me, è che il Croce chiami universali un certo nu-

mero di concetti generali i quali si distinguono da quelli delle scienze empiriche soltanto per il fatto che di essi si sono occupati più spesso certi uomini detti filosofi. In questo caso la distinzione sarebbe solo apparente, o, meglio, sarebbe piuttosto storica che logica. Ma il Croce non sarebbe certo contento di questa interpretazione la quale presuppone, bisogna confessarlo, una scarsa fiducia nella sua abilità analitica ed io son costretto a cercarne qualche altra che giustifiichi, almeno ai suoi occhi, la distinzione ch'egli fa tra concetti generale e universali. Il metodo del Croce, come sanno tutti quelli che hanno letto i suoi libri, è sopratutto eliminatorio. Egli s'incarica sempre di avvertirci che *x* non è nè *a*, nè *b*, nè *c*, ma non s'occupa di rivelarci cosa sia precisamente *x*. In questo caso egli afferma che il concetto universale non è quello generale e basta. Siccome egli non dice neppure cos'è, secondo lui, il concetto generale noi siamo autorizzati a credere ch'egli accetti l'idea che si ha comunemente di esso, cioè, come ho detto, ch'esso sia la parola che indica uno o più caratteri comuni di una classe di cose.

Ora, dato che il Croce si preoccupa sopratutto di contrapporre il concetto universale al generale, viene spontaneo il dubbio: il concetto universale sarebbe forse la parola che indica un carattere comune a *tutte* le cose? Il Croce non lo afferma esplicitamente ma, cercando bene, questa è l'u-

nica interpretazione che si presenti per giustificare la distinzione.

Ma ci sono davvero caratteri comuni a tutte quante le cose? Cercandoli ci accorgiamo che non ce ne sono altro che due: esser conosciute da noi ed esser differenti fra loro. Ma questi due caratteri si riducono evidentemente a uno solo, cioè l'esistere. Infatti noi diciamo esistenti soltanto quelle cose che direttamente o indirettamente conosciamo, e d'altra parte conosciamo le cose in quanto sono differenti fra loro perchè l'unità omogenea e completa equivarrebbe all'inconoscibilità, cioè, per noi, all'inesistenza.

La diversità e la loro conseguente conoscibilità non significano dunque che questo: che esse esistono. L'essere è l'unico concetto universale, nel supposto senso datogli da Croce, che noi possiamo ottenere, ed è, per questa ragione medesima, qualcosa che non ha senso perchè un concetto significa qualcosa soltanto quando si può distinguerlo da qualche altro e in questo caso non possiamo concepire niente, che, anche per il solo fatto di esser concepito, non esista. Il nulla è l'impensabile e come tale non può servire a farci comprendere l'essere il quale è anche lui un'impensabile dal momento che non possiamo trovare niente a cui contrapporlo.

Ma Hegel ammette — dice il Croce — che questi due concetti presi separatamente non signifi-

cano nulla e che acquistano il loro valore solo quando sono unificati nel concetto di divenire. Il male è che pur mettendoli insieme quei due concetti non riescono a illuminarsi a vicenda perchè potrebbero tutti e due acquistar significato soltanto nel caso che uno di essi l'avesse in precedenza. Due ciechi non potranno mai guidarsi reciprocamente.

Perchè anche il concetto di divenire, di cui menano vanto gli hegeliani e che vorrebbe essere il riflettore che illumina quei due poveri concetti di essere e di nulla che rimangono oscuri finchè non sono superati, non è, se ben si guarda, che un travestimento dell'essere. Divenire, s'io capisco l'italiano, significa moto, cambiamento, vale a dire *diversità* nel tempo. Dire che il mondo diviene è lo stesso che dire che avvengono in esso dei mutamenti, (si presentino o no con regole e abitudini determinate), e che perciò le cose che avevano certi caratteri in un dato momento hanno altri caratteri in un altro. Siamo dinanzi alla constatazione della diversità, vale a dire alla condizione elementare della conoscenza, che non è altro che l'essere.

Il nulla, in questo caso, non c'entra perchè in tutti i mutamenti non c'è niente che si possa dir soppresso. Non ci sono che successioni d'impressioni diverse e non c'è nessuna ragione di credere che qualcosa sia stato annullato per il fatto che io, volgendo la mia attenzione sullo stesso

punto dello spazio, ho delle sensazioni diverse da quella di un momento anteriore, come non credo che vi sia niente di annullato quando passo in ferrovia attraverso paesi diversi e ricevendo impressioni diverse.

La sola differenza sta in questo: che nello spazio possiamo ritornare indietro e rivedere all'incirca le stesse cose, mentre non sempre si può farlo nel tempo. Ma l'impossibilità di prendere dei biglietti di andata e ritorno nel tempo non è una buona ragione per credere che vi sia stato un qualsiasi annientamento. La chimica, del resto, ci offre esempi continui di elementi che uniti insieme producono un corpo diverso da ognuno di essi e dal quale si possono riottenere gli elementi che contribuirono a formarlo.

Il concetto del divenire è dunque un elemento del concetto di essere e non qualcosa che lo superi comprendendovi anche il concetto di nulla. E se non c'è, come io credo, nessun altro concetto universale che quello di Essere la filosofia si trova davvero a mal partito perchè non ha a sua disposizione che un concetto solo, vale a dire insufficiente per fare un sistema, e, per di più, privo di significato.

Perchè, se guardate bene, lo stesso Hegel, dopo aver detto che il concetto ha da essere universale si occupa poi, anche quando afferma di far filosofia, di concetti che non sono affatto uni-

versali, cioè non generali. Nella stessa *Logica* vediamo che egli parla di qualità, di misura, di forza, di materia, cioè di concetti, che non sono, evidentemente, concetti universali, perchè non rappresentano qualcosa che comprenda, secondo lo stesso Hegel, tutta la realtà o un carattere di tutta la realtà. Anche i filosofi debbono, dunque, ricorrere a concetti che saranno precisamente quelli delle scienze empiriche ma che pure sono anch'essi generali.

E lo stesso Croce quando fa una lista di opposti (10) è costretto a citare il bene e il male, il vero e il falso, il bello e il brutto, i quali non son davvero concetti universali perchè non tutte le cose son belle, nè tutte le affermazioni son false, nè tutte le azioni son buone. I filosofi, dunque, anche quando hanno avuta la fortuna di leggere Hegel, o adoprano parole prive di senso oppure concetti generali come i poveri empirici.

Ma il concetto filosofico, come abbiamo visto, non si distingue dagli pseudoconcetti degli scienziati per la sua universalità ma anche per la sua concretezza. Esso è concreto, « vale a dire non consiste di astrazioni arbitrarie: non è ischeletrimento della realtà, ma comprensione di essa in tutta la sua ricchezza e pienezza; le astrazioni filosofiche sono necessarie e perciò si adeguano al reale e non lo mutilano o falsificano » (6).

Ma in questo caso la parola *concreto* vien presa, evidentemente, in un senso diverso dal-

l'ordinario, e non significa più qualcosa di veramente tangibile ed esistente, perchè in questo caso anche le scienze particolari sarebbero concrete, ma vuol indicare qualcosa di *completo* e di *adeguato al reale*. I concetti scientifici impoveriscono la realtà e il filosofo, a quanto pare, la rappresenta invece interamente.

Ammettiamo pure che sia vero, ma in che modo ottiene questo ? Per mezzo di parole così generali e così vaghe (ad es. *divenire*) che, per forza, qualunque cosa accada, qualunque fatto esiste vi è compreso. Se si chiama esser completi trovare tali parole che abbiano un'estensione così grande di comprendere tutto quanto, allora la descrizione più completa del mondo sarebbe questa: Le cose esistono. Con questa formula non sfugge nulla ma nello stesso tempo non si dice nulla.

Un *reporter* che, facendo la descrizione della folla di un campo di corse, cita soltanto i nomi di alcuni dei presenti, impoverisce la realtà mentre un filosofo che dicesse che in quel dato posto vi era una certa quantità di donne e una certa quantità di uomini dice qualcosa di *più completo*, ma nello stesso tempo di *più indeterminato*. La massima completezza equivale alla massima indeterminazione ed è evidente che noi preferiamo chi ci dica solo poche cose ma precise a colui che pretende dir tutto senza farci conoscere nulla. Si può esser completi con una parola sola, ma dove

se ne va allora la ricchezza e la pienezza che ci venne promessa?

Io non so poi cosa possa significare per il Croce che il concetto è *adeguato al reale*. Non certo l'essere identico o simile a quello di cui parla perchè, come un libro di botanica non è una foresta, così un libro di filosofia non è il mondo. Conoscenza adeguata al reale non può avere altra significazione che questa: che io potrò riconoscere le cose di cui ho sentito a parlare quando mi si presenteranno dinanzi e che potrò prevederle e perciò modificarle.

Io chiamo la chimica una scienza adeguata al reale perchè quando, dopo aver letto una descrizione del platino, mi trovo per la prima volta davanti a un pezzo di platino potrò, dopo osservazioni e verifiche guidate dalle mie conoscenze anteriori, riconoscerlo come tale e saprò che se io fondo una certa quantità di cloro con una certa quantità di mercurio otterrò un altro corpo il quale avrà dei caratteri più o meno simili a quelli del cloro e del mercurio e potrà servire a determinati usi. Nella filosofia, però, non troviamo niente di tutto ciò. Nessuno ha mai incontrato per la strada il concetto — per quanto Hegel dica che l'idea ha le gambe — e il concetto bisogna ricavarlo, pensando, dalle cose particolari, ed è sempre accaduto che dalle stesse cose si possono ricavare i concetti più diversi, come insegna tutta quanta la storia della scienza e della filosofia. E

i concetti filosofici non ci servono neppure a prevedere perchè se mi convertissi domani all'hegelianismo nessuna delle mie previsioni sarebbe cambiata e proverei soltanto alcune emozioni intellettuali diverse da quelle che provo attualmente. È già stato detto più volte che il berkeleyano-arrabbiato si guarda dal camminare contro un muro quanto il materialista, benchè creda che il mondo sia composto unicamente di fatti spirituali.

Questa prima analisi, dunque, ci mostra che il concetto filosofico o è impensabile o è un concetto generale come gli altri; che è completo solo a patto di non dir niente e nient'affatto adeguato al reale, in qualunque modo s'intenda questa espressione.

Resterebbe da vedere la famosa dialettica, ma di questa parlerò più oltre tentando di darle un senso che non è certamente nè quello voluto da Hegel nè quello inteso da Croce. Ora voglio tornare, per qualche momento, al problema da cui ho preso le mosse e cercare quel'è il contenuto emozionale, il significato morale dello hegelianismo dal momento che non ha un contenuto intellettuale comprensibile.

II.

Il problema dell'hegelianismo sarà uno dei più importanti di quella psicologia comparata dei filosofi che qualcuno, un giorno o l'altro, si deciderà a inventare.

Quali sono gli stati di coscienza di chi legge o scrive frasi hegeliane? Quali sono i sentimenti o i bisogni che hanno fatto nascere e hanno favorito le filosofie di tipo hegeliano? Giacchè non basta dire che i libri di Hegel e dei suoi discepoli sono, per la massima parte, composti di frasi senza significato che molti, o per abitudine o per imitazione o per incapacità analitica, credono di comprendere. Se a quelle frasi non corrisponde, come io credo, un significato teoretico, deve corrispondere un significato emotivo, estetico, morale o che so io e questo si può, all'incirca, descrivere e determinare.

Tra gli elementi extrafilosofici che costituiscono il senso della filosofia hegeliana, l'estetico ha diritto certamente al primo posto. Io credo che vi sia, accanto alla rettorica dell'immagine, una *rettorica dei concetti*, e accanto al secentismo della poesia il secentismo e il simbolismo della filosofia. Come ci sono oratori, sopratutto popolari,

i quali riescono mirabilmente a sbalordire i loro ascoltartori mettendo insieme grandi frasi rimbombanti e sonanti in cui parole eteroclite, mescolate un po' a caso, tirate fuori dal loro significato ordinario, servono come preparazione a *tirades* morali o patriottiche o umanitarie di grande effetto, così ci sono i filosofi, destinati a far molto effetto sui lettori, i quali riescono con grande abilità a mescolare insieme grandi parole di significato indeciso e di color misterioso, disponendole in certi modi simmetrici e in posizioni eleganti, facendone rovesciabili sciarade e frasi impressionanti interrotte qua e là da qualche fragoroso pistolotto metafisico. Quando leggete che il sillogismo è « la piena logicità che si ricongiunge con sè stessa » (8) che « il negativo è anche positivo, positivo in quanto negativo » (19) « che l'irreale ha la sua realtà, ma è la realtà dell'irrealità; la realtà del non essere nella triade dialettica, del niente che non è reale, ma lo stimolo del reale » (57) voi proverete un certo piacere estetico diverso da quello della poesia ma che pur esiste anche se ancora non ha nome. Lo stesso piacere dànno i ravvicinamenti impreveduti e certe volte grotteschi che fanno pensare alle famigerate metafore dei secentisti e sopratutto quel sentire una specie di ritmo musicale e suggestivo ch'è in certe parole a grande effetto anche se non hanno nessun significato possibile. Tali pa-

gine di Hegel sono nel pensiero quello che certi sonetti di Mallarmé sono nella poesia: strumenti di evocazioni e suggestioni indeterminate e sentimentali e niente di più. Ciò non diminuisce il loro valore, anzi forse lo accresce, ma non si devono imporre come verità filosofiche dei narcotici verbali e delle formule ipnotizzanti.

Gli stati sentimentali, che provocano più facilmente i libri di Hegel, sono l'eccitamento al moto, l'orgoglio e l'estasi mistica ma credo che il *senso del movimento* il quale, indubbiamente, pervade la filosofia hegeliana, per quanto logicamente male espresso, abbia pure contribuito alla sua fortuna. I pensatori, a quel tempo, erano un po' stanchi dei sistemi statici, delle metafisiche immobili e *figées*, delle fredde classificazioni e distinzioni della filosofia tradizionale e sentivano il bisogno di una spinta, di una corsa, di un colpo di frusta. La filosofia hegeliana, anche nello stile, nel modo stesso di esprimersi, portò questo senso del movimento, del cambiamento, dello sviluppo e suggerì che il mondo era piuttosto una passeggiata dell'Idea invece che un armadio immobile pieno di cassettine e di palchetti.

In quel tempo gli uomini cominciavano ad acquistare quell'amore del moto e della rapidità che oggi ha raggiunto lo stato frenetico ed Hegel ebbe il merito di suscitare questa fremente reazione allo immobilismo dello *ancien regime* nella

filosofia come più tardi il Darwin ebbe a portarla nella biologia.

L'hegelianismo, ne convengo senza ipocrisia, non si spiega tutto con la soddisfazione che dà a questi sentimenti ma è dovuto anche ad altre cause, non solo estetiche, ma piuttosto morali. Esso corrisponde, infatti, a quel bisogno che gli uomini hanno avuto in ogni tempo di creare un mondo *sui generis*, posto al di là e al disopra del mondo dei sensi e del mondo scientifico, il quale, perciò, fosse per sua stessa natura sottratto agli attacchi della critica e alle smentite dell'esperienza e in cui fosse possibile dar libero sfogo a credenze e sentimenti di ogni genere. Questi mondi metafisici, creati dai filosofi, hanno nella città del pensiero la stessa funzione che avevano le chiese nel medioevo, godono, cioè, del *diritto di asilo* e quando un delinquente di fronte alla scienza o all'esperienza immediata si rifugia là dentro, i filosofi lo ricoprono col loro mantello e non solo gli salvano la vita, ma pretendono sottrarlo a ogni pena critica.

III.

Quando ho parlato del famoso concetto filosofico — il quale è insieme d'Iside, l'Araba Fenice

e il Profeta Velato dell'hegelianismo — ho criticato implicitamente la dialettica, in quanto questa si ciba unicamente di quei tali concetti. Ma della dialettica si può dir male anche direttamente e senza neppur ricorrere all'inconcepibile. La più grossa bestialità che vi sta nascosta mi sembra questa, che mentre gli hegeliani si dànno gran vanto di superare con essa gli opposti e poter giungere così all'unità e omogeneità del mondo — per cui il Croce afferma che Hegel avvera il detto di Goethe che il mondo è tutto di un getto senza nucleo e corteccia, — essi cominciano proprio coll'accettare come veramente esistenti e giustificate moltissime di quelle opposizioni che poi tentano di superare. Chi vuol conciliare due persone riconosce, per questo solo fatto, ch'esse sono in discordia, mentre nel caso dei concetti non sempre si tratta di veri e propri opposti ma di *espressioni* diverse di una stessa cosa o tutt'al più di concetti diversi ma non necessariamente contrari.

È vero che il Croce fonda la sua critica di Hegel sopratutto sulla confusione che questi avrebbe fatto tra il nesso degli opposti e il nesso dei distinti, applicando a questi ultimi gli stessi procedimenti che valgono solo per gli altri, ma non è men vero che il Croce accetta senz'altro come opposte alcune concezioni che sono diverse formulazioni di una medesima concezione o soltanto distinte. Parlando, ad esempio, del problema de-

gli opposti nella storia della filosofia, egli mette come opposti i materialisti considerati come tipo dei monisti e gli spiritualisti presi come rappresentanti dei dualisti (cfr. 12, 15, 33) mentre sappiamo tutti quanti che ci sono stati dei materialisti pluralisti (es. alcuni presocratici) e degli spiritualisti monisti (Berkeley ecc.). Gli hegeliani si affrettano troppo, insomma, a considerare come opposti certi concetti e si sbracciano a conciliare opposizioni che bastava semplicemente smascherare.

Ma pure tirando via su queste pregiudiziali di metodo, per le quali le menti hegeliane non hanno nessuna inclinazione, è un po' difficile accettare la dialettica come spiegazione metafisica del mondo. Se Hegel si fosse limitato a introdurre quest'idea del movimento nella nostra concezione dell'universo avrebbe fatto un gran bene, ma quando ha voluto dar troppe spiegazioni e rappresentare la « marche des choses » come un inseguirsi di opposizioni e di sintesi che dànno luogo a nuove opposizioni che sono superate da nuove sintesi e così via di seguito, al ritmo di quella famosa macchinetta ternaria che fabbrica tutto ciò ch'esiste in tre tempi, non possiamo far a meno di meravigliarci che delle persone d'ingegno, compreso Hegel, abbiano potuto credere che il mondo è stato proprio fabbricato a quel modo, a forza di azioni e di reazioni di concetti astratti.

Perchè, insomma, bisogna ricordare almeno ogni tanto che non basta appiccicare a un'astrazione eterea l'aggettivo *concreto* o affermare con grande sicurezza che il moto di certi concetti rappresenta tutta la *realtà* per provare che davvero si tratta di cose concrete e reali. Si fa presto a chiamare in un certo modo una cosa ma bisogna poi far vedere che questa cosa possiede davvero la qualità che le attribuiamo. Se domani affermo, per es., che la *Tempesta* è un dramma verista non per questo Prospero, Ariele e Calibano diventano rappresentazioni di personaggi reali e vissuti. Gli Hegeliani, invece, credono troppo alle magiche virtù del verbo e quando si son riempiti la bocca di quelle parole che ispirano la fiducia ai gonzi (reale, concreto, vero, ecc.) credono di aver dato sul serio alle loro teorie le qualità che corrispondono a quelle parole. In questo gli Hegeliani somigliano moltissimo ai positivisti: chi non sa quante sciocche ipotesi e quante generalizzazioni superficiali sono state fatte ingollare alla gente mettendovi sopra la marca di fabbrica *positivo, scientifico, matematico* ?

Ma io sto dimenticando il mio scopo il quale non consiste tanto nel far la critica della dialettica — la quale non è veramente possibile che a quelli che si rassegnano a dire delle frasi maestose e confuse e a fabbricare bisticci e rebus dello stesso genere — quanto piuttosto in quello di re-

galarle un senso più ragionevole. Compenserò dunque il ritardo con la generosità e invece di darle un senso solo gliene darò due, tra i quali gli Hegeliani potranno scegliere.

La prima interpretazione ch'io propongo è quella d'intendere la dialettica come un tentativo di reazione logica, mascherata da metafisica, contro le false distinzioni della scolastica e in genere della filosofia tradizionale; come una difesa paradossale contro coloro che tentarono di fermare il pensiero mettendogli innanzi dilemmi, rispondendo ai quali o in un modo o nell'altro si era costretti ad ammettere la cosa più importante, cioè che fossero veramente dei dilemmi. Lo Hegelianismo dunque, di fronte alle distinzioni false, ha cercato di mescolare e fondere a tutto spiano in modo da produrre confusioni tali da rendere poi necessarie nuove distinzioni presumibilmente migliori delle antiche. Esso rappresenterebbe in certo modo la dichiarazione del diritto di combattere le teorie al di là delle apparenti antinomie. A quelli che dicevano: questo o quello, esso risponde: questo e quello. Hegel rappresenta la guerra degli *e* contro gli *o*, oppure il partito di quelli che invece di « tagliar la testa al toro » preferiscono tagliargli semplicemente le corna. Di queste false antinomie ce ne sono state in tutte le scienze (es. pesante e leggero, terrestre e celeste, ecc.) e gli scienziati via via le hanno tolte di mezzo. Hegel, invece di compiere lo stesso la-

voro nella filosofia facendo una critica diretta delle false ed apparenti antinomie filosofiche, ha scelto la forma metafisica e trascinato dall'entusiasmo ha dato apparenza di sistema della realtà a ciò che doveva essere una semplice correzione di metodo.

Ma per quelli a cui non piacesse questa mia interpretazione eccone un'altra: la dialettica potrebbe essere una specie di legge storica, una teoria del modo col quale si succedono le forme sociali, le teorie scientifiche, ecc. Essa vorrebbe dir questo: che in generale a un'affermazione esagerata ne succede un'altra opposta, la quale esagera nell'altro senso invece di tener conto delle restrizioni che giustificavano in parte la prima. Avviene allora che a queste due affermazioni contrarie ne succede una terza che tien conto di quel tanto di vero che c'è nell'una e nell'altra e in una certa maniera le concilia, restaurando le restrizioni tacite e sopprimendo le esagerazioni. In conclusione ci vogliono due sbagli opposti per ottenere una verità. Questa generalizzazione storica — di cui si potrebbero portare parecchi esempi — è dello stesso genere della *legge dei tre stati* del Comte e potrebbe costituire una somiglianza fra hegelianismo e positivismo. Ambedue queste leggi, per quanto si riferiscano a fatti del tutto diversi, sono straordinariamente sempliciste ma rappresentano, fino a un certo punto e a grossi tratti, il movimento

della storia delle idee. Esse, però, dovrebbero esser trattate piuttosto nella psicologia dei filosofi o degli scienziati che nella filosofia come fanno gli hegeliani.

Insomma c'è da scegliere fra queste due ipotesi: che si tratti di una reazione logica larvata o di una legge storica. Nel primo caso Hegel assume quasi le sembianze di Pragmatista, nel secondo caso si trova appaiato coi Positivisti. Gli Hegeliani si accomodino pure a piacer loro.

Nietzche.

Noi tutti abbiamo un debito di amore verso Federico Nietzsche ed è tempo di pagarlo. Il suo cervello si acquietò nel gennaio del 1889; il suo cuore si fermò nell'agosto del 1900. Son vent'anni, son dieci anni: si può, si deve tornare a sorridere col doloroso, coll'angoscioso, col *troppo saggio* sorriso di un povero Zarathustra che svenne sulle cime delle montagne per santa invidia del cielo, di un innamorato eternamente respinto da chi non fu degno di amarlo, di un Sigfrido convalescente esiliato nelle pensioni di lusso dell'Europa darwiniana e wagneriana della nostra infanzia. Quanto siamo stati cattivi con lui! La sua maschera bianca e freddamente baffuta; i suoi occhi dolci come la poesia degli ingenui laghi fuori di mano, oppure focheggianti come per un riflesso di una pazza cometa; la sua voce sonora, piena e orchestrale per orecchi meno lunghi e meglio educati: tutto, tutto quanto abbiamo dimenticato e abbiamo voluto dimenti-

care. I suoi libri són laggiù, messi in disparte, venduti, perduti, lontani, dietro ad altri, sotto ad altri: il suo pensiero, se pur ripassa dinanzi al nostro, è come un ritornante di Hoffmann in uno « specchio ovale », come l'ultima traccia di un gran fascio di luce, di un'abbacinante luce elettrica da *Crepuscolo degli Dei*, oppure come il ricordo di mille faville che corsero al cielo stridendo, scimmiottando i razzi degli uomini e i raggi del sole, e poi ricaddero giù, polverìo lento di cenere nel tacito buio del nulla.

Ma chi di noi non ricorda una giornata di luglio o d'agosto, un'ora di gran caldo e di virile voluttà, nella quale le parole di Nietzsche frustarono a galoppo il nostro cuore e penetraron correndo col sangue per tutta la nostra carne e ci portarono un'alpestre ventata di forza e di libertà? Dimenticherai tu, amico perduto e non morto, quel solitario poggio di Pratomagno dall'alto del quale gettavamo all'aria fresca del Casentino con voce melodiosa e commossa i rossi e sfrontati versetti dello *Zarathustra*? Dopo venne la critica che vive alle spalle della grandezza rimpicciolendola; venne la calma un po' senile degli anni di raccoglimento; la serietà ci rese più fiochi e più vili; la filosofia sentenziò, mise al suo posto, aprì e chiuse il suo paragrafo; e la vita, dopo aver straripato e corso verso oceani non nominati nei portolani, tornò dentro gli argini di mattoni dei canali diritti, specchiò senza

nostalgie le nuvole bianche del cielo e i monotoni fili d'erba delle brevi sponde.

Venne il tempo d'imbarcarci di nuovo? E per dove?

La ciurma delle passioni è calmata; non ci spaventano i naufragi; tutti i vascelli fantasmi sono scesi nel fondo luminoso del mare. Abbiamo imparato l'arte della guerra senza clangori di trombe, senza urli di comando, senza spargimento di sangue. Il sangue ribolle dentro di noi e di questo morremo. Possiamo tornare vicini a Nietzsche — al vero Nietzsche. Gli altri, i falsari e i traditori, hanno finito. Siete tutti invalidi e morti, gatti sevatici da salotto, neroncini briachi di lirismo non digerito, farabutti posaioli che interpretaste le volanti parole di Zarathustra a uso di macellari o di facchini di serraglio? E voialtri, egregi dottori e chiarissimi professori, avete smesso di allumacare il cadavere dell'eroe che aspetta di risorgere? Avete trovato tutte le fonti, avete istituito tutti i paragoni e messe sull'attenti le sottili esegesi e le gravi obbiezioni? Le postume spie hanno raccolto i ricordi; le infedeli hanno venduto a suon di marchi tutte le lettere; l'archivio è fondato e il suo bravo catalogo non dimentica nulla; la bibliografia è in pari; in tutti gli «indici per autori» il suo povero nome polacco ha trovato posto... Non vi basta?

Ora torniamo noi: ora tornano quelli che

l'amarono un tempo, che lo disprezzarono, che l'odiarono, che vollero dimenticarlo, che gli furono fedeli senza saperlo, che lo abbracciarono anche nel disprezzo, che gli stettero accanto anche nell'abbandono. Torniamo noi: possiamo tornare. C'è posto, ora, per l'amore; la moda è andata a sporcare più in là. Prima, anni fa, mille vespe pettegole ballavano intorno al dolce paralitico di Weimar e quando un raggio di sole faceva scintillar loro le ali esse dicevano d'esser diventate d'oro e che il mondo s'era rovesciato e che il cielo era disceso all'inferno perchè l'uomo aveva finalmente rubate agli arcageli le chiavi del paradiso trerrestre. Allora, no, non era da gentiluomini trovarsi in simile compagnia. Ci potevano stare gli omicidi senza coraggio, i ricchi malati di spinite, i *nouvellistes* a corto di novità — non già quelli che avevano un'anima affamata da nutrire e da salvare. Ma ora la gente del mercato ha disciolto il crocchio, le vespe sono sparite verso nuovi defunti; intorno a Lui c'è più silenzio, c'è quella calma, quella serenità mediterranea che egli stesso respirò nei celesti seni della Liguria. L'ultimo codicillo del suo testamento è stato aperto: *Ecce Homo*. Egli sta dinanzi a noi incoronato dalle spine dell'ammirazione che non comprende, schiaffeggiato dall'indifferenza, trafitto dal dubbio. La sua vita è aperta dinanzi a noi; possiamo essergli amici; stringergli la mano, essere per lui morto ciò che

nessuno gli fu in vita: un amoroso compagno di pericolose traversate.

* * *

Pensate quel che volete della filosofia di Nietzsche — ve l'abbandono. La sua è una di quelle dottrine poetiche e tragiche che rispondono alla tempra, alla vita, all'animo di un uomo. Chi ha l'animo d'altro metallo, chi ha la tempra d'altra fucina, chi ha corso la vita su diverse rotaie non la può nè capire, nè amare, nè seguire, e va bene. Ad esperienza diversa parole cosmiche e bandiere morali diverse. Ma se non volete rispettare la filosofia, se volete seguitare, con tutti i farfallini scioccheggianti di tutti i continenti, a prenderla come una fricassea di paradossi a uso degli arrivisti senza guanti, lasciate star l'uomo, rispettate l'anima di chi l'ha fatta.

Io vi dico in verità che ai nostri tempi non conosco vita più nobile, più pura, più dolorosa, più solitaria, più disperata di quella di Federigo Nietzsche. Non essendo, ahimè, abbastanza ipocrita vi confesso francamente ch'io debbo la forza di questa convinzione alla biografia semplice, chiara e approfondante che del Nietzsche ha scritto da poco tempo Daniel Halevy (1). Chi ha letto questo libro e non s'è commosso, specie

verso la fine, è un porco: son pronto a giurarlo dinanzi a tutti.

Un Nietzsche che già s'intravedeva da brani di lettere e da confessioni singhiozzate ma subito rinnegate e oltrepassate nelle opere — un Nietzsche puro, santo, martire vien fuori da queste trecentottanta pagine di francese calmo e intelligente. Quanto diverso, signori miei, dai bertuccini sanguinari che hanno dato oscena esibizione di sè nei salotti e nei romanzi sotto il falso, il falsissimo nome di scolari di Zarathustra!

Nel 1880 Federico Nietzsche abitava a Genova, al numero 8 della salita delle Battistine, e menava vita sobria, povera e solitaria. I suoi vicini genovesi lo chiamavano allora *il santo*. Questo primo giudizio dell'Italia umile e ignara — questo giudizio che fu il solo che seppe dare l'Italia, prima del 1894, sopra un uomo che tanta parte della sua vita soffrì e godè sulle rive dei nostri mari — è forse il più profondo, il migliore, il più sano che finora i nostri concittadini abbiano dato su di lui.

In qual altro modo chiamereste voi un uomo che fin dall'adolescenza è tutto bruciato dalla pura sete della comprensione e della verità, che per tutta la sua vita sdegna gli onori, i guadagni,

---

(1) *La vie de F. Nietzsche*, Paris, Calmann Levy, 1909.

le amicizie fondate sulla finzione, i trionfi dovuti alla servilità e alla vigliaccheria, i ben imbottiti letti delle fedi, gli abbracci della filistineria militante, le mezze misure e le mezze figure, i compromessi e le riverenze?

Che nome vorreste dare, di grazia, a chi non si spaventò mai del suo pensiero, a chi cambiò sempre per ordine del severo sè stesso e non per ordine altrui; a chi ficcò gli occhi giù fino nel fondo dei più vuoti e neri abissi della sorte umana, a chi amò il pericolo, il rischio, il male; a chi ebbe la forza di mettere un'irta maglia di durezza sopra un cuor traboccante di fanciulla, a chi non tremò quando vide le costellazioni del cielo morale impallidire, fuggire e spegnersi, nè quando apparve alla sua fantasia eraclitea la ruota dell'universo muoversi intorno allo stesso asse, sempre ritornante agli stessi punti negli stessi momenti?

Un uomo che si contentò di poco pane, che non conobbe quasi l'amore delle donne, che visse povero, vagabondo, straniero, che non ebbe amici della sua statura, che fu compreso a metà, che trascinò il suo corpo malato e il suo acido pensiero nei più volgari alberghi e nelle più ampie solitudini dell'Europa alpina e mediterranea e non ostante non si arretrò, non si fermò, non si mise una maschera nè si fece una nicchia, e virilmente, coll'anima piena di orgoglio, di poesia e di malinconia, aspettò la sua morte spiri-

tuale creando fino all'ultime ore la sua persona morale — un uomo fatto così, io, senza permesso dei devoti, degli agiografi e degli imbecilli, lo chiamo, senz'altro, un santo.

Era in lui l'amore d'un ideale segreto, di un altro mondo più pulito e ossigenato: i suoi pensieri, solidificati in frammenti e in poemi, ce ne dànno un'idea. Ma quanto diversa da quella vera ansia che lo trasportava dalle montagne ai mari col cervello ferito dalla punta di un compasso — il pensiero — che non trovava mai il suo centro; col cuore di principe che ama come un pazzo e rimbrotta chi lo circonda perchè sente che se desse il varco all'amore, qualcuno, di certo, l'ucciderebbe.

Badate ch'io qui non invento un personaggio ideale. Ideale egli fu nella vita sua, fin da giovine. Chi s'immaginerebbe di veder Mazzini mischiato nella vita di Nietzsche, l'uomo dei doveri degli uomini e la missione morale, con quello dei diritti del corpo e del rovesciamento dei valori? Leggete il libro di Halevy a pagina 100. Nel 1871 Nietzsche traversò il Gottardo per andare a Lugano. In diligenza trovò un vecchio col quale attaccò discorso. I due si entusiasmarono e si trovarono d'accordo in molte cose. Il vecchio citò a Nietzsche una delle più belle massime di Goethe: *Sich des halben zu entwohnen und in Ganzen, Vollen, Schönen, resolut zu leben.* Quel pensiero non fu mai dimenticato da

Nietzsche nè l'uomo che glie l'aveva ricordato. Quel vecchio entusiasta era Mazzini. Nietzsche, più tardi diceva a Malvida von Meysenburg: Non v'è uomo ch'io veneri quanto Mazzini. Ed era sincero: metta in accordo chi vuole l'apparente disaccordo fra i due eroi.

Nietzsche non ebbe moglie nè amante: ebbe delle amiche, ebbe per qualche tempo una mezza fidanzata — Lou Salomè —, ebbe una sorella che finse di capirlo e lo seguì come potè. Ma se la donna ha piccola parte nella sua vita — come in quella di tutti i santi — l'ebbe grandissima l'amicizia. Un uomo che sentiva l'amicizia così grandemente e solennemente come lui non poteva esser volgare, neppure se avesse scritto soltanto un manuale di cucina piemontese. I bei giorni di Triebschen, con Wagner e Cosima, sono il golfo più soleggiato della sua vita — la stima affettuosa di Rohde e di Burckhardt, la calda deferenza di Paul Reè, di Peter Gast, di von Stein, di Lanzki, furono i pochi malsicuri conforti che gli porse l'umanità. Ma i dolori! Quando Wagner non lo capì più ed egli capì chi era Wagner (triste scoperta: un ciarlatano pericoloso perchè geniale!) — quando Paul Reè lo tradì, quando Erwin Robde, divenuto professore fin nell'ultima orecchietta del cuore, non seppe salvarlo con un abbraccio e un sorriso dallo sconvolgimento e dalla ambascia, quando gli altri lo lasciarono solo o lo tennero come un amabile

zimbello, come un poetico « originale », allora le goccie di sangue del cuore piagato caddero giù a una a una, non di fuori, sulla carne, come nelle crocifissioni romane, ma dentro, dentro di sè, in tutto sè stesso e a poco a poco lo soffocarono: « Dove siete amici? Venite. E' tempo, è tempo! ».

Il canto scritto di notte, a Roma, al suono eterno dell'acqua nella vasca della fontana — anche il mio cuore è una fontana traboccante! — è forse la più ardente dichiarazione d'amore che il genio abbia fatto alla sorda umanità. Ma gli uomini, quasi tutti, preferiscono le cocottine che li lisciano alle amanti che li elevano. E non ascoltarono: « Sera della mia vita! Il sole si abbassa: ben presto non avrai più sete, o cuore assetato ». E scrisse l'*Ecce homo* e scrisse a Peter Gast firmandosi: il Crocifisso, e a Cosima Wagner dicendo: Arianna, io t'amo. In queste due ultime lettere — che sembrarono l'annunzio definitivo della sua pazzia — ci sono le confessioni più chiare del suo destino. Nietzsche si compiace di esser l'Anticristo e in quanto Anticristo fu, per forza, anche un po' Cristo. Fu un Dioniso doloroso — un vero tormentato e tormentator di sè stesso e morì, ve l'assicuro, sopra una croce di legno gerosolimitano.

E a Cosima Wagner egli scrisse, nell'ultima ora di lucidità, il suo amore. Cosima Wagner era per lui Arianna e Arianna era l'amore. Egli

l'aveva forse amata in segreto: forse nel suo distacco dà Wagner vi fu della gelosia. Non importa: quella dichiarazione è profonda, è assai più grave che non si veda. Cosima, (Arianna), era l'umanità felice, ridente, piena di vita e di forza — quella ch'era stata il sostegno di Wagner vittorioso. A Nietzsche il sostegno era mancato — l'amore non aveva trovato ove sfogarsi in pienezza e libertà. Di questo amore rinchiuso, inappagato, insaziato è morto Nietzsche — da esso è stato ucciso. Noi tutti, in quanto uomini, l'abbiamo ucciso, e non sarà lui — pensateci — l'ultima vittima nostra.

Rodolfo Eucken

Quando, tempo fa, una qualsiasi impresa di notizie telegrafiche comunicò, tra i nomi dei premiati di Nobel, un insieme deformato di sillabe tedesche, facendolo seguire dalla parola Jena, alcuni giornali italiani, più saputi in fatto di delitti osceni che in storia della filosofia, s'immaginarono subito che il fortunato destinatario di uno degli annuali *chèques* svedesi fosse il celebre Ernesto Haeckel, che abita anche lui a Jena. Ma i giornali meglio informati e le persone più intelligenti capirono presto che non si trattava del papa evoluzionista.

Forse anche laggiù, a Jena, sarebbero stati più contenti se il premio fosse stato dato a Haeckel invece che ad Eucken. La storia contemporanea della universitaria cittadina è sconosciuta ma curiosa. Dentro alle sue mura vivono tre grandi uomini: il primo, Haeckel, è il beniamino della città. Laggiù trovate perfino una *Haeckelstrasse* e i tabaccai, mostrandovi le cartoline illustrate

con una larga faccia barbuta, vi dicono con energica soddisfazione: *Unser Haeckel!* L'altro, Eucken, è conosciuto così e così e per quanto abbia moltissimi amici e conoscenti può darsi che la sua fortuna lo abbia rivelato anche a qualche ienese. Il terzo, Frege, è assolutamente sconosciuto a Jena e fuori ,eppure è forse il più originale dei tre. E' un modesto matematico, inventore di una logica simbolica, e degno di stare accanto, per molti rispetti, al nostro Peano. Non ci saranno forse dieci persone in Europa che abbiano lette e capite le sue opere, ma ciò non leva niente alla sua gloria.

Ora, però, anche il grosso pubblico europeo sa che esiste un filosofo Eucken, e tutti vorranno saperne qualcosa. La vita di Eucken non ha proprio nulla di straordinario. E' la vita di un diligente professore, di un operoso scrittore, di un buon padre di famiglia.

Rudolf Christian Eucken nacque in Aurich nella Frisia occidentale il 5 gennaio 1846. Studiò all'Università di Gottinga dal 1863 al 1867; dal 1867 al 1871 insegnò in un ginnasio. Nel 1871 fu chiamato come professore ordinario di filosofia a Basilea e là si trovò insieme a Burckhardt e a Nietzsche. Ma questi — a quanto mi assicura il celebre editore Diederichs, un'altra gloria di Jena — non dette molta importanza al giovine professore e non se ne curò, forse perchè non aveva ai

suoi occhi abbastanza *personlichkeit*. Dal 1874 insegna a Jena e di là non s'è mai mosso.

Quando s'è aggiunto che Eucken ha una moglie grande ammiratrice del marito, che ha parecchi figliuoli e molti amici, s'è detto quasi tutto quel ch'è necessario sapere sulla vita di lui.

Neppure la vita filosofica di Eucken è stata molto avventurosa. Da giovine, attraverso i suoi maestri Trendelemburg e Reuter subì l'influenza di Hegel, la quale non s'è mai più cancellata. Più tardi, però, i suoi veri maestri furono Platone e Fichte e a loro deve quel vivo senso della realtà dello spirito che riempie le sue pagine più eloquenti.

Cominciò , come tanti altri, dalla storia, con degli studi sul metodo di Aristotile, con delle buone ricerche sulla storia della terminologia filosófica, con delle acute osservazioni sulle immagini e i paragoni in filosofia, con una serie di studi sui vecchi filosofi tedeschi e la sua stessa opera capitale, le *Lebensanchaungen der grossen Denker*, è una specie di storia della filosofia, da Platone a Nietzsche, veduta attraverso il suo nuovo idealismo.

Ma l'Eucken, colla sua anima di apostolo e di moralista, non poteva rimaner nella storia, sia pure fatta a uso e modo suo, e da trent'anni egli va esponendo, in libri grossi e piccoli, un insieme di idee sulla vita e sul mondo, e sopratutto sulla concezione di una vita spirituale indipendente, al

cui sviluppo tutti gli uomini dovrebbero tendere e lavorare.

Cominciò, nel 1878, coi *Grundbegriffe der Gegenwart* (Concetti fondamentali del tempo presente) che poi divennero le *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Le correnti spirituali del tempo presente) in cui già si poteron riconoscere i motivi centrali delle sue idee, e da pochi giorni è uscita la *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens* (Introduzione a una filosofia della vita spiritale) nella quale gli stessi motivi si ritrovano con le nuove variazioni imposte dal tempo. L'opera più famosa, *Le visioni della vita dei grandi pensatori*, non è però quella che possa dar meglio l'idea dell' ingegno dell' Eucken. In essa si manifesta troppo critico, troppo preoccupato dell'idea di mettere i filosofi in contraddizione fra loro, e anche, diciamo la vera parola, un po' tendenzioso, mentre lo spirito dell'Eucken è naturalmente entusiasta, ottimista, spontaneo.

L'Eucken ha scritto moltissimi libri, ma non per questo si deve credere che abbia messo fuori moltissime idee. Alcuni dei suoi libri sono addirittura rifacimenti di altri libri suoi più vecchi; altri poi sono ripetizioni, sviluppi, ampliamenti e qualche volta, ahimè, diluizioni d'idee da lui dieci e cento volte ripetute. L'Eucken, più che del filosofo classico, rigido e sobrio, ha del predicatore. Gli piace l'eloquenza; tende al sermone morale; tratta un po' i pensieri come temi sinfo-

nici. Perciò, leggendo le sue opere, si ha un'impressione se non di uggia certo di prolissità e forse tanto può dire di conoscere Eucken chi ha letto un sol libro di lui come chi li abbia letti tutti.

Ma non bisognerebbe creder malignamente che questo gran gettito librario di Eucken sia effetto d'ingordigia di quatrini o di fama: egli ha in sè il bisogno di espandersi, di comunicare, di far conoscere e accettare ciò che crede vero, di esporre, spiegare e inculcare le sue idee più care e perciò non gli par mai di aver ripetuto abbastanza una cosa e di averla messa innanzi abbastanza lucidamente.

La sua filosofia, appunto per questo carattere oratorio, poetico e propagandistico, non si riassume facilmente. Ciò che preoccupa di più Eucken è la vita: — in che modo dobbiamo vivere. La divisione degli spiriti lo addolora ed egli crede che la salvezza sì metafisca che morale starebbe nell'unità. Quest'unità non si ritrova nei filosofi, che perpetuamente si contraddicono; non si ritrova nelle varie concezioni della vita che via via ci sono state presentate. Essa non può esser realizzata che da una vita spirituale più alta e piena.

Una delle idee più importanti di Eucken è che l'uomo da essere puramente naturale, tende sempre più a farsi essere spirituale e che noi abbiamo il diritto di parlare di una vita spirituale

autonoma, vale a dire indipendente dalle altre funzioni vitali e sociali, la quale *deve* estendere sempre più al suo regno. Ora noi non dobbiamo aspettare passivamente che questa vita spirituale si estenda e s'innalzi. Noi dobbiamo cooperare sempre più il suo regno. Ora noi non dobbiamo *agire* per aiutarla e non contentarci soltanto di contemplarla. « L'ordinamento della vita svolto sopra — dice egli in uno dei suoi libri più recenti — riceve il suo colorito e il suo tono speciale sopratutto ponendo innanzi il fatto che noi non apparteniamo per semplice diritto di nascita a un mondo della ragione, suscettibile di esser ridotto unicamente a contemplazione e godimento, ma che bisogna farsi avanti con forza verso questo mondo e che perciò v'è bisogno di un rivolgimento delle presenti condizioni ».

Il filosofo, dunque, non deve soltanto *conoscere* il mondo, ma *cambiarlo.* Per questo egli ha dato ultimamente alla sua filosofia il nome di *attivismo* e per questo essa è stata ravvicinata a quel famoso pragmatismo che ha fatto tanto rumore in America e in Europa negli ultimi anni. Ma l'Eucken ci tiene a distinguere accuratamente il suo attivismo dal pragmatismo, ed ha

---

(1) *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung,* Leipzig, Veit, 1907, pag. 210.

un po' ragione, perchè, più che a James o a Schiller, egli assomiglia piuttosto ai due maestri dello spiritualismo attivo francese, a Ravaison e a Boutroux.

Al Boutroux egli rassomiglia specialmente per la grande importanza che dà alle questioni religiose. Molti dei suoi volumi trattano di religione e non tutti sanno forse che, in Germania, egli è di quelli che seguono con più initelligente attenzione il movimento modernista italo-francese.

Ma anche rispetto alle religioni passate, come rispetto alle filosofie, egli ha un'attitudine da critico. Nessuna chiesa può dirlo veramente suo fedele, come nessun filosofo potrebbe chiamarlo suo discepolo. Egli va continuamente in cerca di qualcosa che sia nello stesso tempo religione perfetta e conoscenza perfetta, azione e contemplazione. Ha in sè il « tormento dell'unità » e pur è costretto a riconoscere il dualismo ch'è nel pensiero e che il pensiero deve continuamente superare. E così le cantraddizioni ch'egli ricerca negli altri sono anche in lui. Per Eucken i grandi filosofi sono dei cercatori che intravedono di tanto in tanto qualche verità; i grandi rivelatori religiosi sono degli sperimentatori che preparano le strade per questo ignoto Dio che verrà. Ma lo stesso Eucken non è qualcosa di simile? Anche egli, spirito moderno e perciò dolorosamente contradditorio, si trova preso in un dissidio che non posson pacificare tutte le sue belle frasi sulla

vita spirituale. Egli, come anima religiosa, aspira all'unione con Dio, come profeta del regno dello spirito crede all'avvento dell'uomo-Dio, e perciò, se fosse coerente, non dovrebbe filosofare, non dovrebbe scriver libri, ma dovrebbe vivere ed aiutare gli altri a vivere sempre più nobilmente. Se lo spirito è attività come sempre ci ripete l'Eucken, la metafisica non ha più ragione di essere. Il gran problema è quello di ciò che dobbiamo fare, e la filosofia si riduce alla morale vissuta. L'Eucken, per quanto più volte abbia combattuto l'intellettualismo, non ha avuto il coraggio di lasciare per sempre la conoscenza, e perciò in tutta la sua opera si scorge il contrasto fra uno spirito mistico che tende alla pura azione interna e una mente filosofica vecchio stile che non può staccarsi del tutto dalle sue predilezioni intellettualistiche. Colla predicazione filosofica egli tenta di far sparire il contrasto, ma non è possibile. E per questo Eucken è oggi un prezioso operaio per l'educazione delle anime: ma il suo nome non resterà fra quelli coloro che hanno detto una nuova e decisiva parola all'intera umanità.

C. Michelstaedter

Nel mese di ottobre 1910 un giovane di ventitre anni, Carlo Michelstaedter, s'è ucciso con un colpo di revolver nella città di Gorizia sua patria.

Storia di tutti i giorni; costume comune, fin quasi volgare, moda giovanile — da Werther in poi. Niente, in apparenza, di più ordinario. Nessun giornale italiano ha dato la notizia: ci vorrebb'altro se si dovessero rimandar gli echi di tutti i colpi disperati che echeggiano quà e là per il mondo, fitti come la fucileria di un'invisible battaglia!

Eppure bisogna parlare di quest'ultimo colpo. Il suicidio di Michelstaedter è assolutamente diverso — se le notizie son vere — da tutti quelli che apprendiamo ogni giorno, dando una spregiante occhiata sotto i titoli: « Gli stanchi della vita » o i « Volontari della morte ». In un suicidio ciò che importa e si cerca non è la morte o i modi della morte, ma le ragioni della morte.

Non già l'uso del veleno o della corda, del fiume o del fucile ci guida per stabilire, anche fra questi rinunzianti, i limiti delle caste e delle aristocrazie. Per noi, uomini della strada o della filosofia, non contano che i motivi. E i motivi di Michelstaedter non sono i motivi di nessuno — o son quelli di pochissimi.

Egli non s'è ucciso per povertà: era di famiglia agiata, poteva studiare ove gli piacesse, non era pungolato dal bisogno. Non s'è ucciso per malattia, per debolezza fisica, per imperfezioni insopportabili. Tutti quelli che l'anno conosciuto lo descrivono forte, bello, robusto, coraggioso — e come uno dei primi nuotatori del suo paese. Non s'è ucciso per amore: gli si conoscevano amici fervidissimi, ma non fidanzate, nè amanti. Non s'è ucciso per umiliazioni o disgrazie improvvise: era studiosissimo, appassionato di greco e di filosofia, amato e ammirato da pochi ma entusiasti e fedeli; era sul punto di laurearsi e tutto poteva sorridergli s'egli avesse somigliato di più a quelli che non sanno o non vogliono pensare a *certe cose*.... Non s' ucciso, infine, per « dissesti intellettuali » ossia, volendo parlar chiari, per pazzia, come alcuni sospettano. Dicono, questi, che vi sono nella tesi da lui lasciata segni di squilibrio mentale. Ma chi può segnare con mano ferma ciò che distingue le divine e necessarie bizzarrie del genio delle stranezze del puro pazzerello? Le ultime sono somigliantis-

sime alle prime, ma insieme a loro non v'è nul-l'altro e accanto alle prime c'è il genio. Questa sola compagnia le nobilita e li inalza. Non può darsi che quelle stesse parole e singolarità le quali non sarebbero state avvertite se il Michelstaedter non avesse messo una palla di revolver come conclusione al suo libro, paiano ora preannunzi e prove di una improvvisa ventata di pazzia? Si prende, ad esempio, come una prova del suo turbamento cerebrale la tendenza a sottolineare più del bisogno — la qual mania fu pure e fortissima anche del Vico, che morì nel proprio letto e fu pazzo soltanto nel caso che fosse dimostrata vera la famosa eguaglianza di Lombroso buon'anima.

Michelstaedter, insomma, non s'è ucciso per nessuna delle ragioni per le quali si uccidono di solito gli uomini. Egli, al pari di pochissimi e rarissimi uomini che lo hanno preceduto, s'è ucciso per accettare fino all'ultimo, onestamente e virilmente, le conseguenze delle sue idee — s'è ucciso per ragioni metafisiche; s'è ucciso perchè ha voluto affermare e possedere, nello stesso momento-vigilia della morte, il meglio della sua vita. Per gli uomini del volgo egli s'è ucciso *senza nessuna ragione*, ha compiuto cioè una delle più eroiche e disinteressate azioni che possa concepire un uomo liberato per sempre dal cieco e soddisfatto utilitarismo quotidiano.

Occorrono alcune spiegazioni. La vita di Carlo

Michelstaedter si narra in poche parole. Nacque a Gorizia ventitre anni fa, o poco più, da famiglia ebrea. Voleva fare il pittore, ma il padre desiderava che si laureasse in qualche scienza. Andò a Firenze; studiò, più che altro da sè, matematica; poi l'abbandonò per iscriversi alla facoltà di lettere. Si gettò nel greco; si nutrì di presocratici e di Platone; esplorò scienze e filosofie instancabilmente e a poco a poco gli si andarono formando e organando nella mente quelle idee, che dovevan condurlo alla morte. Di queste idee, che non avevano nulla di accademico, egli fece la sua tesi di laurea, uno strano libro che intitolò: *La persuasione*. In queste vacanze egli aveva scritte le appendici a quest'opera. Il giorno stesso in cui ebbe finito di scrivere l'ultima di queste appendici, in piena calma, egli si uccise.

Io non ho potuto leggere la sua tesi — che sarà pubblicata fra breve (1) — e soltanto ne ho sentito parlare da quei pochi che l'hanno avuta fra mano. Dicono che sia un personalissimo libro, or rigidamente dialettico e sorretto da espressioni matematiche, or tutto lampeggiante di immagini e di apostrofi; a momenti austero e oscuro

(1) Mentre correggo le bozze è uscito soltanto il primo volume degli Scritti di C. M. (Genova, Formiggini). Contiene *Il Dialogo della Salute* (disputa intorno alla vita e alla morte, di sapore platonico e leopardiano) e le *Poesie*.

come un nuovo Eraclito o dolorosamente tonante come un profeta di Gerusalemme; e rammentante, volta a volta, Platone o l'Ecclesiaste o la spietata mitezza di Buddha.

Il problema che egli si pone è quel medesimo che ha piegate le fronti e domati i cuori di tanti e de' migliori fra gli spiriti di ogni tempo: il problema della vita. I più accettano la vita come un fatto e non la vedono come problema: molti, e anche i filosofi, negano che sia problema o affermano ch'è tale problema che soltanto la vita stessa, col suo eterno farsi, colla sua inesauribile fecondità e colle sue risposte sempre nuove e sempre consolanti, può superare e risolvere. Quest'ultimi non hanno, in generale, molta simpatia per i pessimisti e gli addolorati e li considerano volentieri come fisiologicamente deboli o mentalmente deficienti.

Ma il mistero del male e l'enigma del dolore e i terribili presentimenti della nullità della vita *sub specie aeternitatis* e la disgustosa certezza della bestialità della vita presente e continua tornano ad assediare le menti e ad imporsi alle anime anche dopo i conforti dei preti razionalisti. Carlo Michelstaedter, a quel che ho potuto capire, era una di queste anime. Per lui il problema della vita era il primo e il più grave e il più tragico, se non l'unico.

Egli partiva dall'osservazione non nuova, ma vera, che quasi tutta la nostra vita consiste nel

desiderio e nell'aspettazione del futuro, cioè che non possediamo mai veramente e completamente nè la vita nè noi stessi.

E appunto perchè non ci possediamo mai non possiamo dir nulla. Eppur un momento solo di reale e piena possessione della vita varrebbe e conterrebbe più di tutta una lunga vita quale abitualmente noi tutti viviamo. Ma questo momento, per esser possibile, non dovrebbe poter aver futuro — dovrebbe essere, suppongo io, la vigilia della morte naturale, la quale ha qualcosa di meccanico ed è sempre involontaria e quasi sempre impreveduta. La vita è come un peso che sempre e sempre cade giù finchè non trova un ostacolo e anche quando s'arresta è sempre pronto a ricadere in eterno, appena l'ostacolo sia rimosso: per questo, dice Michelstaedter, si può affermare che il peso non può esser persuaso. Ma l'uomo può essere e dev'essere persuaso. L'uomo può rinunziare, l'uomo può rifiutare di cadere e di vivere sempre. E l'uomo può comprendere, per la divina legge de' contrari, che il tutto è nulla, il sì nel no, e la vita nella morte. E può rinunziare spontaneamente e volontariamente alla vita e in quel momento eterno che precede la fine egli possiede, per la prima e per l'ultima volta, la vita, la vera vita e vive davvero appunto perchè sta per morire — perchè tante cose son già morte in lui.

Non garantisco la perfetta precisione di queste

idee. Ho tirato un po' a indovinare, compiendo col mio pensiero, che io sento vicino al suo, quello di Michelstaedter. Ma credo che il senso sia questo. Si capisce ora il suicidio e si vede quanto sia *toto coelo differente* da quelli che ingombrano ogni giorno le cronache tra il tenerume de' vili rimpianti.

Suicidi per ragioni metafisiche non sono nuovi: basti ricordare il famoso discepolo di Aristippo, Egesia, il « persuasor di morte » autore del « Disperato » che molti condusse, con la forza delle teorie, al suicidio; e quel troppo dimenticato discepolo di Schopenhauer, il Mainländer, che si uccise il giorno stesso in cui comparve nelle vetrine dei librai la sua « Filosofia della Redenzione »; e, ultimo, per quel ch'io sappia, il Weininger, il troppo celebre autore di « Sesso e Carattere ». Ma è la prima volta che un suicidio per ragioni ideali e teoriche avviene nel mondo della cultura italiana ed è un fatto che per me aveva importanza tale da persuadermi a parlarne, vincendo il rispetto silenzioso che si deve alla purità della morte e della giovinezza. Il Michelstaedeter era di razza ebraica e cittadino austriaco, ma s'era svolto qua fra noi, aveva trovato in Italia le anime più fraterne, aveva pensato, sofferto e scritto nella nostra lingua. Il dolore che ispira la sua morte non è di quelli che abbattono ma di quelli che possono inorgoglire la nazione che li comprende.

Vico [1]

I.

Quelli che hanno discorso fino a questo momento del libro del Croce si son dati pensiero — unicamente o specialmente — dell'« obbiettività storica » della ricostruzione crociana del pensiero vichiano. Mi pare che ci sia qualcos'altro da fare.

La critica dominante, sottintesa, tralucente o dichiarata, che si fa a quest'opera è: il pensiero del Vico è presentato *tutto*? è presentato nel suo *vero* senso, nell'*esatta* luce? Alcuni — non dico tutti ma nemmen pochi — hanno avuto l'impressione d'esser dinanzi a un rifacimento partigiano del pensiero di Vico nel quale il sistema del na-

(1) B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1911.

poletano settecentista sia a forza costretto nelle forme del sistema napoletano (abruzzese) novecentista; in cui G. B. Vico sia ridotto alla gloriosa ma, infine, umile parte di precursore di Croce; — che si abbia qui, insomma, il Vico di Croce e non già il Vico della storia.

E' bene, credo, levar via subito questa pregiudiziale fondata su di un pregiudizio.

Il Vico della storia, il Vico vero è *uno solo*: è quello che ci resta intero, o quasi, nell'insieme delle opere sue; nelle parole da lui tracciate; nei ricordi che abbiamo della sua vita esteriore. Questo Vico vero e unico va cercato dunque in Vico stesso, nelle opere di Vico, nelle parole di Vico e non già in un qualsiasi libro *su* Vico. Ma per questa ragione medesima il Vico della storia si trasforma in Vichi innumerevoli o, per meglio dire, in Vichi numerabili se son numerabili i cervelli (cervelli *attivi*) che leggono, intendono e ripensano il pensiero di quel Vico unico e, fin che la carta dura, eterno. Il detto che « un libro è tanti libri quanti sono i lettori » è vero quasi alla lettera quando s'intenda per lettore una mente che scerne e discerne e non già una pentola cranica da riempire. Ed è tanto più vero di libri come la *Scienza Nuova* che hanno fama (giusta) di oscuri e che per esser tutti gonfi e schizzanti di sensi nuovi non si presentano ben disegnati, mondati, assestati e nitidi come un giardino Luigi quindici o un trattato di Cristiano Wolf. In co-

desti libri, ch'io chiamerei di formazione plutoniana, ognuno cerca e vede soltanto quel che più gli sta a cuore e quel che più desidera. E' ormai tempo di riconoscere che quel famoso *essenziale* di un libro o di una teoria, di cui si parla tutte le volte che vogliamo imporre come verità universali le nostre vedute e fraseologie particolari, è sempre il risultato di una *scelta* la quale, come tutte le scelte, è suggerita da moltissimi motivi che, se non sono schiettamente individuali, sono a ogni modo collettivi, sociali, quali sarebbero l'amore dell'originalità, la maggiore assimilabilità, il maggior vantaggio intellettuale per i lettori nel momento presente, ecc. L'essenziale, in quanto *esclude*, in quanto non è il tutto, ci avverte che non ci dà mai il pensiero integrale, cioè quella realtà completa che gli obbiettivisti sospirano.

Il Croce ha, per esempio, certe idee e poichè l'accetta e le divulga, dà a divedere di ritenerle vere e, in quanto vere, le più *importanti* possibili, almeno per lui. Che meraviglia, dunque, se esaminando il pensiero di un altro filosfo, egli ritrovi e rilevi ed « enfasizzi » specialmente quelle idee che assomigliano alle sue, che predisegnano e annunziano le sue? Se anche la storia del pensiero è ricca di pensieri veri egli ha tutto il diritto di considerare come più importanti e, nel senso ordinario, più essenziali, precisamente quelle idee che più si accostano a quel ch'egli

ritiene verità. Dovrebbe uno storico, perchè storico, rinnegare in sè il pensatore e mettere sulla stessa linea ciò che crede seza valore e quel che è, per lui, il massimo valore? Tutti gli storici, difatti, portano le loro valutazioni anche ne' racconti più freddi e la vantata imparzialità non è che parzialità che non si accorge di sè stessa.

Lasciamo dunque una buona volta da parte la questione se il Vico che il Croce ci mette dinanzi, è un ritratto fedele del Vico quale fu e piuttosto vediamo: dato che *il* Vico sia *questo* Vico, che valore hanno le sue idee? fino a che punto queste son nuove ed originali? Quale sarebbe il suo posto nella storia del pensiero?

Occupiamoci dunque, se è permesso, un po' più di Vico e un po' meno di Croce.

II.

Non posso fare a meno di aggiungere, per onestà, che il libro del Croce non mi fa l'effetto di essere, più del necessario, unilaterale e soggettivo. Mentre i filosofi della storia vedevano nel Vico quasi unicamente il precursore della filosofia della storia e i sociologi soltanto il preparatore della sociologia, il Croce, per quanto filoso dello spirito, non vede nel suo Vico solo il filosofo e non nasconde per niente il carattere

composito del capolavoro vichiano. « La scienza nuova — egli scrive — in modo conforme al vario significato dei termini e del rapporto tra filosofia e filologia, consta di tre ordini di ricerche: filosofiche, storiche ed empiriche; e contiene tutt'insieme una filosofia dello spirito, una storia (o gruppo di storie), e una scienza sociale. Alla prima appartengono le idee, enunciate in alcuni assiomi o dignità, e sparse altresì nel corso dell'opera, sulla fantasia, sull'universale fantastico, sull'intelletto e l'universale logico, sul mito, sulla religione, sul giudizio morale, sulla forza e il diritto, sul certo e il vero, sulle passioni, sulla provvidenza, e tutte le altre determinazioni concernenti il corso e sviluppo necessario della mente ossia dello spirito umano. Alla seconda, e cioè alla storia, l'abbozzo di una storia universale delle razze primitive dopo il diluvio e dell'origine delle varie civiltà; la caratteristica della società barbarica od eroica antica in Grecia e specialmente in Roma rispetto alla religione, al costume, al diritto, al linguaggio, alla costituzione politica; l'indagine sulla poesia primitiva che si concentra nella determinazione della genesi e del carattere dei poemi omerici; la storia delle lotte sociali tra patriziato e plebe e dell'origine della democrazia, studiata anch'essa principalmente in Roma; la caratteristica della barbarie ricorsa, ossia del medioevo, anch'esso studiato in tutti gli aspetti della vita e raffrontato con le società bar-

bariche primitive. Finalmente alla scienza empirica si richiama il tentativo di stabilire un corso uniforme nelle nazioni, concernente la successione così delle forme politiche come delle altre e correlative manifestazioni teoretiche e pratiche della vita, i tanti tipi che il Vico viene delineando del patriziato, della plebe, del feudalismo, della famiglia paterna, del diritto simbolico, del linguaggio metaforico, della scrittura geroglifica e via discorrendo » (pp. 37-38). E nessuna di queste ricerche è trascurata dal Croce per quanto egli abbia intitolato il suo libro « La *filosofia* di G. B. V. ». Fino alla storia si capisce che il Croce dovesse arrivare ripensando che per lui storia e filosofia sono una cosa stessa, ma ch'egli accolga, sotto la filosofica copertina, anche quelle ricerche empiriche « cui forse ebbe a disdegno » è indizio di magnanima tolleranza, sia pur essa dovuta al talismanico nome di Vico.

E come il Croce non appare, in questo volume, così esclusivo quale facevan temere alcuni saggi precedenti sullo stesso filosofo, così non è poi quel fanatico e acciecato ammiratore di lui che i medesimi saggi davan ragione di prevedere. Fra le « anime restie » e le anime apologetiche il Croce dichiara di voler prendere un altro atteggiamento: « quello di non perdere mai di vista la luce, ma di non dimenticare le oscurità; di giungere allo spirito passando oltre la lettera; ma di non trascurare la lettera, anzi di ritornarvi

di continuo, procurando di mantenersi interprete libero ma non fantasioso, amante sempre fervido ma non mai cieco » (p. 43). E l'ombre, difatti, non mancano. Chi volesse un Vico tutto nero non avrebbe da far altro che spigolare nelle pagine di questo suo glorificatore, e vedrebbe un Vico vittima d'inganni (p. 21); oscuro non solo nello stile ma nel pensiero (pp. 39, 72, 94, 121); colpevole di veri e propri errori (p. 39); di confusioni (pp. 40, 56); di fraintendimenti (p. 93); — un Vico che soffre di continua perplessità metodica (pp. 71, 99, 121, 144); che rasenta l'ipocrisia (pp. 105, 149, 261); ch'è spesso inesatto (p. 153); vittima d'illusionismo (p. 153); fantastico (pp. 154, 194, 217); e perfino retrivo (p. 239). Inoltre saprebbe che la sua cosmologia non val nulla (p. 143); che la sua filosofia ha qualcosa di desolato e di triste (p. 133); che il suo spirito è turbato da una misteriosa tragedia mentale (pagine 147, 149) e che per quanto profondo non è nè acuto (p. 42) nè critico (p. 153). Per un sospetto panegirista non c'è male!

Ma a quest'ombre si contrappongono le luci. Da tutte le pagine del Croce vien fuori un Vico inspirato e innovatore e anticipatore; un Vico guida per strade nuove; inventore di dottrine nuove; un Vico originale e precursore che ha in sè le linee di cento pensieri a lui postumi e tutti felici. La questione, prima di tutto, è qui: fino a che punto è giusto quest'elogio di novità?

III.

Il Croce riconosce nel Vico due forme (successive) di gnoseologia e pone, come conclusioni *nuove* della prima forma, tre dottrine: « La prima... è la teoria del conoscere come conversione del vero col fatto, sostituita al tautologico criterio della percezione chiara e distinta. La seconda è la svelata natura delle matematiche, singolari per la loro origine tra le altre conoscenze umane, rigorose perchè arbitrarie, ammirevoli ma inette a dominare e a trasformare il restante sapere umano. La terza dottrina, finalmente, è la rivendicazione del mondo dell' intuizione, dell' esperienza, della probabilità, dell'autorità di quelle forme tutte che l'intellettualismo ignorava o negava » (p. 18). Secondo il Croce queste dottrine rappresentano un progresso sopra le cartesiane: « non solo non sono inferiori al livello della filosofia contemporanea, ma lo sorpassano d'assai » (p. 18).

Considerando soltanto il Descartes l'affermazione può essere vera, ma è poi vero che nel cartesianismo consistesse tutta la filosofia previchiana? Badiamo alla prima dottrina, quella del « *vero ipsum factum* », secondo la quale, cioè, si conoscono perfettamente soltanto quelle cose che

si fanno e perciò Iddio sa tutto perchè tutto creò. Si può parlare qui veramente di effettiva *novità?*

Lo stesso Croce riporta un passo del *Quod nihil scitur* (1581) di Francesco Sanchez, già scoperto dal Windelband, dove lo scettico, parlando d'Iddio, afferma che non può « *perfecte cognoscere quis quae non creavit* », ma quel passo non è il solo. L'idea è, a parer mio, d'origine teologica e se ne trovano traccie frequenti nella scolastica (ricordate l'*ens et verum convertentur* citato da Th. Neal) e perfino nella teorica aristotelica (*scientia Dei est causa rerum*). E questa dottrina non morì mai e durò fino alla Rinascenza come insegnamento delle scuole. Paolo Sarpi, che insegnò filosofia nelle scuole del suo ordine fra il 1575 e il 1577, mise proprio in cima ai suoi *Pensieri* (scritti tra il 1578 e il 1579) queste parole: « Sappiamo certo e l'essere e la causa di quelle cose di far le quali abbiamo perfetta cognizione... Tra quelli che conghietturano, il più vicino a saper il vero si è colui che sa far cose simili, come uno che sappia far macchine, vendendone cert'altra. Nelle matematiche quegli che compone sa perchè fa; e quegli che risolve impara perchè cerca com'è fatto » (1). Il Sarpi, per

(1) P. Sarpi. *Scritti filosofici inediti* tratti da un manoscritto della Marciana a cura di G. Papini. Lanciano. Carabba. 1910, pag. 7.

quanto non galileizzato quando scrisse questi pensieri, era già disposto a ricever l'influenza della nuova concezione sperimentale che si doveva affermare col Galileo e non era davvero un puro scolastico, come pare al Gentile. L'accenno alle matematiche — che poi tornano in ballo anche nel Vico — è rivelatore. Infatti c'è un passo di Galileo nel quale vien comparata la sapienza divina all' umana e in cui si attribuisce all' uomo una sapienza eguale a quella d' Iddio... quando si tratta di verità matematiche. L'intendere, dice Galileo, si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive*. Nel secondo senso il sapere umano è quasi nullo « ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poco intese dall'intelletto umano, credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obbiettiva » (1). Qui c'è solo un punto della dottrina vichiana: manca l'ac-

(1) Galilei. *Opere* (*ediz. Nazionale*) VII, 128.

cenno al carattere arbitrario delle matematiche perchè la formula ne scaturisca direttamente. In un altro luogo il Galileo aveva asserito che « l'esplicazioni de' termini son *libere* e ch'è in *potestà* d'ogni artefice il circoscrivere e definire le cose, circa le quali egli si occupa, a modo suo, nè in ciò *può mai cader errore* o fallacia alcuna » (2) e in queste parole era già indicato chiaramente il potere che hanno i matematici di costruire e cambiare a lor posta senza che la verità ne soffra perchè loro stessi *fanno* la verità.

Ma questa dottrina, appena accennata dal Galileo, fu svolta più decisamente da Evangelista Torricelli.

« Le definizioni della fisica differiscono in questo da quelle della matematica, perchè quelle sono obbligate di adattarsi ed aggiustarsi col loro definito; ma queste, cioè le matematiche, sono libere, e possono formarsi a beneplacito del geometra definitore. La ragione è assai chiara; perchè le cose definite nella fisica non nascono insieme colla definizione, ma hanno di già la sussistenza da sè stesse, e si trovano anteriormente nella natura. Però se la definizione non s'accomodasse precisamente al suo definito, non sarebbe buona. Ma le cose definite della geometria, cioè

---

(2) *Opere* (ediz. Naz.) IV, 631.

della scienza dell'astrazione, non hanno altra esistenza nell' universo del mondo fuor che quella che gli conferisce la definizione nell'universo dell'intelletto. Così quali saranno definite le cose della matematica, tali puntualmente nasceranno insieme colla definizione istessa. Se io dicessi, il cerchio è una figura piana di quattro lati eguali e quattro angoli retti, non sarebbe mica cattiva definizione; ma converrebbe poi in tutto il rimanente del mio libro, quand'io nominassi cerchio, intendere una certa figura che da altri è stata detta quadrato. Chi dicesse nella fisica, il cavallo è animal ragionevole, non meritereb'egli titolo di cavallo? Vedasi dunque prima diligentissimamente se il cavallo sia animal ragionevole, sì o no. e poi definiscasi conforme egli sarà, acciò la definizione fisica si adatti al suo definito, e non abbia da numerarsi fra le difettose » (1).

Come si vede qui il carattere puramente arbitrario delle matematiche, *create* dai matematici stessi, è chiaramente affermato e il Vico ci apparisce d'un tratto assai meno originale di quel che il Croce voglia far credere. Ed è naturale che sia così.

Il Vico, nella sua reazione all'astrattismo car-

(1) Evangelista Torricelli. *Lezioni Accademiche*. (1715). Milano, MDCCCXXIII. Lez. V. pp. 123-24.

tesiano dovè tornare allo sperimentalismo cautamente matematico dei precartesiani e difatti egli nomina più volte con onore Galileo e annovera Bacone tra i suoi maestri. Ma il Croce per la sua inimicizia coll'empirismo (2) non s'è curato di ricercare nel pensiero galileiano le origini del pensiero vichiano, e l'ha creduto più nuovo di quel che effettivamente non sia.

I pensieri del Sarpi sono stati, è vero, pubblicati solo oggi, ma non è credibile che quell'idea fosse precisamente d'invenzione sua e il Vico poteva benissimo averla vista in altri, magari negli scolastici; e non v'è dubbio ch'egli avesse letto il Galilei e il Torricelli.

Le due prime dottrine della gnoseologia vichiana hanno dunque de' padri più antichi dell'autore della *Scienza Nuova*: e la terza?

Per la terza, cioè per la riscoperta dell'intuizione, della fantasia, della storia, mancano i precedenti «letterali», citabili, non già l'anticipazione ideale, sia pure informulata.

Il Vico, ponendosi contro al razionalismo estre-

---

(2) Questa inimicizia si manifesta curiosamente perfin nelle minuzie. Nel libro del C., ad es., vien nominato più volte il Galileo (pp. 13, 15, 136) eppure il suo nome non appare nell'*Indice dei Nomi* dove pure son registrati scrittori citati fuggevolmente una sola volta!

mo franco-tedesco, doveva, per istinto d'oppositore, rifarsi dal razionalismo più realistico anglo-italiano. Galileo, con tutta la sua geometria, l'uomo che non voleva accettare gli schemi scientifici greci di prima di Cristo e dai libri di carta richiamava instancabilmente ai libri di cose; dal cielo peripatetico al cielo vero e concreto, al cielo celeste. Era l'uomo che conosceva il valore delle piccole cose, dei particolari — « determinar precisamente tutti i particolari, ch'è il vero intender le cose » (1), — e, insomma, dell'esperienza, ch'è esperienza di realtà, d'intuizioni, e non già di astrattezze.

E se il Galileo non giungeva, per la natura delle sue ricerche, all'intuizione poetica e storica — si noti però la critica acutissima fatta al Tasso per l'abuso del generico « cose » — pure insegnava di nuovo la strada del certo.

Oltre il libro della natura, scritto con figure geometriche, c'era il libro della storia scritto con simboli e ruderi: il Vico fu il primo Galileo di questo mondo secondo.

Ma più che nel Galileo il Vico trovò impulso in Bacone che della storia completa fu, sia pure attraverso singolari illusioni e scolastiche suddivisioni, un profeta.

---

(1) *Opere*. Ediz., Naz. IV, 494.

Il Bacone è uno de' primi a vedere tutto quanto — anche il mondo della natura — sotto la specie di storia; bastino a prova di ciò le lunghe liste di storie desiderate che si leggono nel *Parasceve*. Dal Bacone al Vico l'erudizione storica aveva accumulato materiali innumerevoli e già alcune sintesi — meno primitive ed ingenue delle compilazioni del medioevo e della prima rinascenza — eran state qua e là tentate. Questo mondo della storia s'imponeva sempre più, accanto a quello della natura ogni giorno allargato, alla riflessione dei pensatori. Anche la storia umana era parte della realtà e parte cospicua che chiedeva spiegazioni e leggi. Il puro cartesianismo non poteva dargliene. Esso tendeva a negare l'individuale, cioè lo storico per eccellenza; e la filosofia, secondo il suo fondatore, doveva cercar di essere una costruzione fuori del tempo umano, isolata dai precedenti contributi e portati. Il *Discorso del Metodo* è una *robinsonata* dello spirito: l'uomo che vuol restar solo nel suo pensiero, e che deve bastare a sè stesso. Descartes, come Epicuro, non cita quasi mai gli altri filosofi e fa di tutto per ignorarli anche quando li ripete.

La gloria di Vico fu quella di rispondere a questo passivo antistoricismo con una reazione violenta. La storia non può esser materia di scienza? Al contrario: essa è l'unica sapienza possibile per gli uomini! Sol chi fa sa e la storia

è fatta dall'uomo e l'uomo non fa che storia. Il mondo storico è, dunque, l'unico mondo divinamente, cioè perfettamente, conoscibile per l'umanità e che ne vede i secreti potrà dire di avere creata una mezza scienza — la *Scienza Nuova*.

Questa energica risposta alla filosofia precedente — pur con tutta la sua esagerazione e con le limitazioni che poi si incontrano nel pensiero stesso di Vico — è una delle glorie veramente grandi del grande filosofo. Fino allora la storia era considerata come genere letterario o come pretesto didattico: perfino il Macchiavelli, che pure considerò le vicende umane con occhio asciutto d'osservatore e sbandì la rettorica per badare alla «verità effettuale» delle cose, seguita sempre a vedere nel passato una guida per il presente e nella conoscenza di ciò che fu una previsione di ciò che dev'essere. Il Vico invece, non è, per quanto abbian vociato, il filosofo della storia ma guarda la storia da filosofo; e vuole estrarre i principi del pensiero non già dal pensiero di uno, dell'uomo astratto ideale e isolato, ma da tutta la vita di tutti gli uomini. Ritrova i principi dello spirito umano nei patti dello spirito di ogni età, consegnati in monumenti e documenti: fà, insomma, per la metafisica quel che Newton, faceva per la fisica. Come prima si andava dietro a una fisica aprioristica fondata su osservazioni incomplete e su concetti astratti, così si costruiva la filosofia dello spirito su pochi

elementi presi di qua e di là e fissati in formule convenzionali da una filosofia schematica e disseccata. Il Vico ristabilì il contatto per la mente umana, quale s'è sviluppata e mostrata ne' secoli, e la *teoria sulla mente umana*: rinfrescò e riempì con nuova realtà particolare, storica, vissuta gli assiomi della vecchia metafisica e ne aggiunse dei nuovi; sostituì insomma come materia cogitabile, al filosofo singolo, chiuso nella sua stanza, tutta l'umanità còlta nella sua vita millenaria.

Di questo pensiero noi non potremmo trovare espressioni determinate prima di Vico ma risulta chiaro da quanto s'è detto che una tale direzione filosofica non era che il prolungamento e il completamento di tutta la rivoluzione sperimentalista del secolo XVII che aveva rinnovato la conoscenza del mondo fisico.

Questo andava detto e il Croce non l'ha detto.

Per lui la confessione dello stesso Vico ch'egli volesse « trasportare dalle naturale alle umane cose civili », il metodo baconiano non significa nulla. Nel Vico, egli dice, c'è del Bacone e c'è del Platone ma Platone la vince: la *Scienza Nuova*, aggiunge, non è un'empirica costruzione baconiana. E' vero. Ma forse che tutta la filosofia pre-cartesiana, a cui ho accennato, era empirica?

Bisognerebbe finirla una volta col riguardare così separati ed opposti i due metodi che il Croce

chiama coi nomi di Bacone e di Platone. Anche il razionalismo, in fondo, ricava le sue « dignità » dai fatti, cioè da quel fuggevole, da quel mutevole che Platone spregiava; e anche l'empirismo vuole ricercare, attraverso i fatti innumerevoli, i principé generali e universali che meglio giovino a raffigurarli e prevederli. Ogni razionalista è un ex empirista e ogni empirista è un aspirante razionalista. L'unica differenza sta in questo: che i platonici, appena foggiate in fretta alcune idee, vogliono imporle a tutto il resto della realtà, mentre i baconiani s'indugiano maggiormente nella scelta delle idee migliori e con maggior cautela si arrischiano a dichiararle universalmente valide.

Ma il pensiero è unico e il metodo è uno solo e il Vico poteva essere baconiano e galileiano fino all'ultimo senza per questo rimaner giù nella polvere della pura empiria.

IV.

Fra le linee di parecchi capitoli del Croce trasuda una calda ammirazione per il grande sforzo che il Vico aveva fatto per « discendere — son parole del Vico stesso — da queste nostre umane nature ingentilite a quelle affatto fiere ed inumane, le quali ci è affatto negato d'immaginare

e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere ». E il Vico, coll'usata sua superbiosa umiltà, era coscientissimo di questo sforzo, di questa « aspra difficoltà » e confessa che la scoperta gli è costata la « ricerca di ben venti anni ».

Venti anni? C'è, senza scherzo, da trasecolare. O il Vico era un idiota tradigrado o non leggeva i suoi antichi. O forse li leggeva ma li citava soltanto quando faceva comodo a lui?

Ammetto senza sofisticare che il risalire dai gentiluomini in parrucca del secolo decimottavo ai « bestioni tutti stupore e ferocia » dei primi tempi umani — il risalirci, intendo, per intuizione diretta, per illuminazione improvvisa od osservazione pessimista — doveva essere impresa difficile anche per un uomo della forza del Vico. Non dico impossibile: v'era tanta besialità e ferocia e primitività sotto l'abbigliamento civile anche in quel tempo (e nel nostro)! Non c'era bisogno di ripensare ad Hobbes per vedere la zampa del lupo nella scarpetta dell'avvocato nè d'aspettar Darwin per indovinare la coda della scimmia sotto il *frak* del *gentleman*.

Ma se al Vico — uomo speculativo e bibliotechesco più che osservatore; rispettoso piaggiatore di nobili più che cinico svestitore di maschere — mancò la possa di fare sul vivo codesta scoperta non dovevano mancare, a lui umanista erudito e letterato all'antica, i ricordi dei libri. La credenza dell'uniformità dello spirito umano se è cartesiana

non è greca: il mito dell'età d'oro e dell'età felice è antico ma non di tutti gli antichi.

Già fin dal V secolo a C., quando lo spirito greco stava diventando più critico e meno fanciullesco, il capo dei trenta tiranni, il tragico Crizia, apriva il suo *Sisifo* con allusioni agli uomini primitivi che lascian vedere com'egli attribuisse al tempo la civiltà di cui era spettatore. Protagora d'Abdera, in uno scritto sullo stato primitivo dell'umanità ricordato da Diogene Laerzio e parodiato da Platone nel dialogo che porta il suo nome, attribuiva invece all'intelligenza — all'*arte* — la redenzione degli uomini dalla vita selvaggia; e il tragico Moschione, più tardi, rappresentava un'umanità violenta, antropofaga e senza culto dei morti. Ma perchè citare i minori? Tucidide, lo storico realista che Vico non poteva ignorare, non si raffigurava la prima umanità dei tempi oscuri in modo diverso di quel che si vede nella *Scienza Nuova*. E Tucidide, prima di Vico e prima dei moderni antropologi e sociologi, adopra il confronto coi barbari contemporanei per ricostruire la non-civiltà degli antichissimi e di questa fa una pittura che non pecca per nulla di fantastico ottimismo. (1) E questa concezione

---

(1) Tucidide fu anche il primo a notare, acutamente, che la civiltà omerica non era così perfetta e virtuosa come i grammatici pensavano.

delle origini umane brutali e feroci passò pari pari nei latini.

Chi non ricorda nel libro V del *De Rerum Natura* (vv. 922-1455) la lunga descrizione che Lucrezio fa del lento sorgere dell'arte e della cultura in mezzo agli umani vigorosi, ignoranti, senza are nè nozze?

Et Venus in silvis jungebat corpora amantum,
Conciliabat enim vel mutua quamque cupido,
Vel violenta viri vis atque impensa libido,
Vel pretium glandes atque arbita vel pira lecta.

(ed. Giussani, vv. 959-62).

Chi non ricorda i giganteschi progenitori che si rintanano al cader della notte, che assaltan le fiere, che non sanno i nomi delle cose e i segreti de' metalli e del fuoco? Anche per Lucrezio i primi uomini furono musici e poeti:

Tum joca, tum sermo, tum dulces esse cachinni
Consuerant, agrestis enim tum musa vigebat.

(vv. 1395-96).

e c'è pure in Lucrezio l'insistente idea vichiana che i poeti sono i primi scrittori, i primi storici:

Carminibus quum res gestas copere poetae
Tradere; nec multo priu' sunt elementa reperta.
Propterea, qui sit prius actum, respicera aetas.
Nostra nequit, nisi qua ratio vestigia monstrat.

(vv. 1442-45).

Una somigliante descrizione — forse ne deriva — de' costumi ferini dell'umanità primordiale si ritrova nel fin troppo letto Orazio « satiro » e precisamente nelle *Satire* (I, 3, vv. 99-112) dove torna — ed è importante notarlo, perchè Vico c'insisterà cento volte — l'idea della mancanza delle nozze:

Nam fuit ante Helenam cunnus taeterrina belli
Causa, sed ignotis perierunt mortibus illi,
Quos Venerem incertam rapientes more ferarum
Viribus editior coedebat, ut in grege taurus.

La penuria mia di letture e di tempo mi ferma qui ma è certissimo che la visione belluina dei primi avi nostri si ritrova in altri scrittori greci, latini o barbari prima del 1720. La tradizione classica, insomma, non offriva al Vico soltanto la leggenda dell'aurea età virtuosa e beata, ragionevole e perfetta, ma anche la realtà cruda e spiacente che la filosofia e la storia e la scienza hanno ribadito fino ai nostri giorni. Su questo punto parlare di novità vichiana mi sembra che puzzi d'adulazione lontano tre miglia.

E neppure in un altro problema, che si rilega assai col precedente nel pensiero del Vico, si può decentemente proclamare l'assoluta novità della *Scienza nuova*: la questione omerica, la « discoverta del vero Omero ». Il Croce suppone giustamente (p. 198) che l'idea della molteplicità degli omeridi possa essere venuta al Vico dalle

teorie spinoziane del *Tractatus theologico-politicus* sulla formazione dell'Antico Testamento, ma non ricorda — e fa specie sapendo la sua magica memoria — che proprio sui poemi omerici s'era già esercitata la critica dei secoli XVII e XVIII e che Hedelin d'Aubignac nel 1664 e il Perizonio nel 1684 e il Bentley nel 1713 avevan già presentate alcune ipotesi che anticipano e preparano chiaramente le vedute del Vico e del Wolf. Che il napoletano non conoscesse quegli eruditi è possibile (1), ma il suo storico avrebbe dovuto, mi sembra, far sapere che il Vico non è stato propriamente il primo a scoprir gli omeri sotto l'Omero.

V.

Ma la scoperta essenziale di Vico — potrebbe dire a questo punto Croce o un crociano — non è già lo stato ferino dei primitivi bensì la dottrina dei primi popoli come poeti e del loro pen-

---

(1) Per quanto, si badi, il V. a volte ripete e non cita. Così egli non nomina il Mandeville per quanto abbia tratto da lui, probabilmente, l'idea dell'utilità pubblica dei vizi privati.

sare per caratteri poetici che è, dice il Vico, la « chiave maestra » dell'opera. I padri del genere umano non furon soltanto bestioni tutti stupore e erocia ma, subito dopo, poeti e la fantasia precedette il raziocinio e la poesia è la prima operazione della mente umana. Fondandosi su questa dottrina il Croce definisce la *Scienza Nuova*: « una filosofia dello spirito con particolare riguardo alla filosofia della fantasia, cioè all'Estetica » sì che « l'Estetica è da considerare veramente una scoperta del Vico » (p. 47).

Mettendo da parte, per il momento, tutte le questioni teoriche che si potrebbero fare e intorno alla dottrina del Vico e alla valutazione storica del Croce, resta da vedere se almeno qui si può parlare di vera e inconestabile scoperta.

La pretesa è, in questo caso, — diciamolo candidamente — più giustificata. Il Vico fu il solo, forse, ai tempi suoi che intendesse profondamente la poesia come qualcosa di libero, d'irrazionale, di fantastico in contrapposto alla secchezza del ragionevole razionalismo ragionante. Basterebbe la magnifica lettera a Gherardo degli Angioli del 26 dicembre 1726: « Ella è venuta a' tempi di una sapienza che assidera tutto il generoso della miglior poesia, la quale non sa spiegarsi che per trasporti, fa sua regola il giudizio de' sensi ed imita e pigne al vivo le cose,

i costumi, gli effetti con un fortemente immaginarli e quindi vivamente sentirli » ecc. (1).

Bellissime, giustissime idee! Ma se apro per caso uno de' più celebri e letti libri del cinquecento, l'*Apologia* di Annibal Caro, — che il Vico e il Croce probabilmente hanno letto prima di me — trovo subito questa apostrofe: « Non vedete voi ch'avete presa la matematica in iscambio della poesia? Non v'accorgete che questa non va con la misura delle seste, ma con lo smisurato, con gli eccessi; e con l'impossibile ancora, così crescendo, come diminuendo, e massimamente nel genere dimostrativo? » E' mai possibile che il Caro fosse filosofo da quanto il Vico? Neppure per sogno! Ma gli è che l'idea di contrapporre la poesia alla matematica, la fantasia al raziocinio e di concepire poesia e fantasia come antecedenti alla filosofia e alla logica è vecchia quanto il brodetto — tanto vecchia ch'è difficilissimo trovare chi l'abbia espressa la prima volta *apertis verbis*.

Abbiamo già visto intanto che Lucrezio considerava i poeti some i primi interpreti e raccontatori dell'umanità. Bacone, il maestro di Vico, diceva chiaramente che la poesia è sbocciata

(1) G. B. Vico, L'*autobiografia, il Carteggio e le Poesie varie* a cura di B. Croce. Bari, Laterza, 1911. pp. 179-184.

sulla terra prima di ogni altra attività intellettuale: « For being as a plant that cometh of the earth, without a formal seed, it hat sprung up and spread abroad more than any other kind » (1).

E Bacone più volte afferma, come cosa trita e risaputa che alla poesia appartiene la fantasia e ch'essa non è conoscenza ma, come felicemente egli dice una volta, « as a dream of knowledge ».

Del resto lo stesso Croce, nella sua storia dell'*Estetica,* aveva già scoperto nello Sforza Pallavicino il riconoscimento del carattere non intellettuale della poesia (2) e aveva ricordato che il Muratori (3) e il Gravina (4) avevan celebrato la fantasia come madre e anima della poesia.

E non rammenta il Croce ma lo rammento io che il Montaigne apprezzava assai, prima del Vico, la poesia popolare — la sola poesia « barbara » e « primitiva » che fosse dato conoscere nel secolo XVI: « La poësie populaire et pure-

---

(1) *The advancement of Learning, II.* 50. Lo stesso periodo si ritrova tale e quale nel *De Augmentis Scieutiarum,* II. 13. — Mi giovo delle *Philosophical Works of F. B.* ed J. M. Robertson. London, Routledge, 1905.

(2)*Estetica* 3.a ediz. Bari, Laterza, 1909, pp. 218-19.

(3) *Perfetta poesia* (1706) lib. I. cc. 218-19.

(4) *Ragion poetica.* (1708) lib. I. c. 7.

ment naturelle a des naïfvetez et graces, par où elle se compare à la principale beautè de la poësie parfaicte, selon l'art; comme il se veoid ez villanelles de Gascoigne, et aux chansons qu'on nous rapporte des nations qui n'ont cognoissance d'aucume science, ny mesme d'escripture... » (1).

* * *

Con queste poche note io non intendo, naturalmente, insidiare la gloria di Vico ma far vedere, con nuovo e illustre esempio, quanto la parzialità sia nemica della memoria.

---

(1) *Essais*, I. c. 54.

Roberto Ardigò

I.

Roberto Ardigò è l'esempio significativo di quel mutamento che è avvenuto dopo il 1848 in quella parte del clero che ha voglia di far politica e filosofia, di quei preti, cioè, che vogliono mischiarsi alla vita de' tempi loro e farsi capitani d'anime anche al di fuori della fede. Sono preti molto studiosi e qualche poco ribelli e il loro studio e la loro ribellione prendono gli atteggiamenti del pensiero laico al quale vogliono muovere e sul quale vogliono agire. Desiderano andare al mondo, uscire dal santuario ed essere vivi ed attivi anche fuori della tradizione, e il secolo e il mondo si riflettono in loro e li fanno quasi stranieri nel tempio.

Nella prima metà del secolo XIX i rappresentanti maggiori di codesta specie di sacerdoti furono i due abati filosofi Rosmini e Gioberti, i quali, pur protestandosi cristiani e cattolici, vol-

lero rinnovare per loro conto la filosofia delle scuole e vollero anche, in misura diversa, prender parte alla vita pubblica nei tempi in cui vissero. E siccome i fatti dominanti del pensiero e della vita di quei tempi erano l'idealismo tedesco e il liberalismo francese, essi furono idealisti e liberali e ambedue trasformarono e adattarono per le menti italiane le grandi scoperte della grande scuola romantica germanica, idealistica e razionalistica, e d'altra parte desiderarono o aiutarono la liberazione politica della patria loro.

Il 1848, ch'è veramente la data centrale del secolo passato, cambiò e distrusse assai cose. La sconfitta dell'idealismo in filosofia sotto i colpi della sinistra hegeliana ribelle e materialista e la sconfitta del liberalismo progressista sotto i colpi dei cannoni della Santa Alleanza cambiarono l'aspetto della cultura e della pratica della seconda metà del secolo. Gli uomini e le menti reagirono: all'idealismo grandioso ma vuoto della tradizione hegeliana si andò sostituendo il naturalismo e il positivismo che venivan formandosi e diffondendosi in Francia e in Inghilterra, e alla compressione dell'assolutismo si contrappone non più il conciliante liberalismo ma addirittura la vera e propria democrazia, in seno alla quale si andaron formando, in quel tempo stesso, l'organizzazione e la ideologia proletaria. Dopo il '50, dunque, Rosmini e Gioberti erano in Italia dei sopravvissuti, chè il loro tempo migliore era fi-

nito e finito il loro dominio incontestato sulle menti. C'era bisogno di un successore e questi non poteva uscir che dal clero, perchè solo in esso, in quei tempi di preoccupazioni politiche, era possibile ancora l'amore dei problemi universali e della tranquilla meditazione (1).

Il successore si fece aspettare e si rivelò precisamente quando l'opera dell'unità italiana fu compiuta, cioè dopo il '70.

Roberto Ardigò, colla sua *Psicologia come scienza positiva* comparsa appunto nel 1870, ripigliava la tradizione italo-settentrionale dell'abate filosofante e politicante, perdutasi nell'intermezzo dell'hegelianismo napoletano.

La ripigliava, come tutte le tradizioni, trasformandola. Roberto Ardigò era un prete che aveva avuto vent'anni nel '48, cioè che s'era svolto intellettualmente dopo la grande crisi della metà del secolo; ma del '48 gli era restato lo spirito *frondeur* e il gusto della filosofia; ed egli non aveva temuto, mosso da gran desiderio di sapere, di porre a cimento la sua forte fede collo studio dei metafisici antichi e degli scienziati moderni.

---

(1) Il Mamiani, per quanto famoso, non è codesto successore ch'é non seppe iniziare un indirizzo nuovo, e il suo eclettismo variabile e la sua posizione ufficiale furono le ragioni uniche della sua lunga e grande influenza.

Ma la fede resistè per un pezzo ed egli fra una somma teologica e un tratttato di apologetica, sentì così forte il suo cattolicismo da scrivere sulla confessione contro gli evangelici.

Ma portava in sè, nonostante tutto, elementi pericolosi alla sua fede. Primo l'istinto liberale, popolaresco, democratico avuto in eredità dal quarantottismo e sviluppatosi dopo in lui per le vicende politiche fino ad accostarsi al repubblicanismo; secondo, conseguenza dell'altro, lo istinto individualista, quell'orgoglio che poi gli farà dire di aver inventato da sè solo il suo sistema e gli farà ristampare nelle *Opere filosofiche* le apologie partigiane di Alberto Mario e i complimenti insipidi di Guido Baccelli. La democrazia e l'orgoglio sono già due cose che non possono andare insieme colla gerarchia e la disciplina cattolica, e a queste se ne aggiunse una terza: la cultura scientifica del tempo. Fra il '60 e il '70, cioè nel tempo in cui più intense sono state le letture scientifiche dell'Ardigò, il moto dominante è stato il naturalismo positivista e materialista, che aveva la sua dottrina in Moleschott e in Buchner, e credeva di avere i suoi alleati in Darwin e Wallace.

Un moto il quale, malgrado le divergenze apparenti, concordava in questo: che la metafisica era morta, che le astrazioni debbono essere bandite, che solo del fenomeno c'è scienza e che il mondo è dominato dal punto di vista statico del-

d'unità e dal punto di vista dinamico dell'evoluzione.

Il contatto continuato di queste concezioni così inconciliabili, almeno in apparenza, colla teologia cristiana ebbe il suo effetto sull'animo dell'Ardigò. L'educazione monista ed evoluzionista combinata colla superbia ribelle lo condusse all'apostasia. Un giorno la vista del rosso di una rosa gli rilevò il suo distacco dal pensiero tradizionale e il 10 aprile 1871 egli rigettò pubblicamente la fede di sua madre e le insegne ecclesiastiche.

II.

Cessò egli veramente quel giorno di esser prete? No certo e m'ingegnerò di mostrarlo. Lasciando la Chiesa egli perdette lo stipendio di canonico della cattedrale, ma non perse tutte le idee. Nell'ateo positivista non ci sarà difficile ritrovare il teologo cristiano. « L'Italia, — scrisse il Carducci — la terra degli ottantamila monaci, per quanti sforzi faccia di darsi a intendere di esser libera, resta pur sempre in fondo teologale ». L'Ardigò, che s'è data tanta pena per dimostrare la vanità delle prove dell'esistenza d'Iddio e che a Dio ha negato perfino il tenue omaggio tipografico della lettera maiuscola, è ri-

masto il prete dilettante di filosofia e di politica.

Nato venti anni prima, ai tempi del Rosmini e del Gioberti, avrebbe trovato il modo di metter d'accordo Kant o Hegel colla Chiesa Romana. Svoltosi nell'atmosfera irreligiosa del positivismo monista ed evoluzionista, ha creduto necessario staccarsi dal cristianesimo poichè la sua mente non ha trovato accomodamenti fra la scienza e il dogma e la sua onestà non ha voluto transazioni fra l'ateismo e il canonicato. Ma il suo eroismo diventa un po' comico quando ci s'accorge ch'egli non è in fondo nè uno scienziato nè un ateo, e che la sua struttura mentale è rimasta sempre, malgrado la lettura delle riviste di scienze, scolastica e cristiana.

Ed era necessario. Non si è impunemente cattolici fino a quarant'anni, e non solo cattolici, ma sacerdoti cattolici, cioè difensori, ministri e rivelatori della fede dei padri.

L'Ardigò non è di quelli che lasciano la Chiesa con lieto cuore: « indescrivibile l'ansia, scrive egli, onde ognora invano tentava di vincere la invasione sempre più profonda delle profane idee.. Indescrivibile lo strazio, l'angoscia, la desolazione in cui vissi allora per lungo tempo ». (II, 401) (1).

---

(1) Mi servo dell'edizione definitiva delle *Opere filosofiche*, Cremona, 1882, I; Padova, Draghi, 1884-1901 vol. II. VIII.

Quando ci si stacca con tanto dolore da qualche credenza significa che le radici son ben profonde e qualcosa ne resta nell'anima e dispetto di tutti gli sforzi.

Per lunghi anni e nei migliori, in quelli della giovinezza, quest'uomo s'è nutrito instancabilmente di opere di dogmatica e di apologetica. « E di padri della Chiesa e di teologi — ha scritto — ne lessi una biblioteca, spendendo sopra alcuni e specialmente sulla somma di San Tommaso gli anni più freschi e della maggior lena » (III, 368). Or è difficile togliere da una mente così intimamente mutata di pensiero medievale il marchio della scolastica: l'effetto di una biblioteca di scolastici, non si cancella nè in un giorno nè in dieci anni. Così per la metafisica: egli si sfoga a dirsi e mostrarsi antimetafisico o ametafisico, ma intanto confessa che « dei filosofi *ha* studiato (ma a lungo e con tutta lena, e fino dalla prima giovinezza) solo i vecchi metafisici » (I, 57). E non bastano le annate della *Revue Scientifique* o i libri dell'Helmholtz per lavar certe traccie!

E scolastico e metafisico è rimasto sempre lo spirito dell'Ardigò. Passando dalla cattedrale sacra alla cattedra laica, dal coro ove cantò coi compagni le laudi del Dio cristiano all'aula liceale ove offrì agli scolari occhi sanguinolenti e dialettiche irreligiose, egli serbò in fondo all'anima i caratteri del sacerdote.

Primo di tutti, per sua fortuna, la grandezza. Il positivismo italiana, come quello straniero, è stato il predominio della timidezza e dello specialismo. Il Comte non volle o non potè fare un sistema del mondo e negò anzi che si potessero raccogliere sotto un principio unico gli innumerevoli fenomeni. Il meglio della sua filosofia consiste di fatto nell'analisi delle scienze particolari. Caduto il positivismo, com'era necessario, nelle mani degli uomini di scienza, esso fu, come loro, specialista, amico delle vetrine separate e nemico delle concezioni d'insieme.

E in Italia, ad esempio, fu pedagogico all'Angiulli, storico col Villari, biologico col Siciliani e col Sergi, antropologico col Mantegazza e col Morselli, criminalista col Lombroso e col Ferri, universale e cosmologico col solo Ardigò.

Per spiegare questa sola eccezione bisogna ricarrere alla differenza della preparazione intellettuale. Gli altri, venuti dallo specialismo scientifico laico e moderno, rimasero specialisti anche quando s'accostarono alla filosofia. L'Ardigò, invece, educato nei seminari e tra le teologie, trasse dalla scolastica e dalla metafisica il desiderio della costruzione grandiosa, quella confusa volontà di recingere il mondo in un abbraccio bramoso ch'è propria dei filosofi di razza. La teologia la quale non solo pensava di tenere il mondo visibile nel cerchio della sua dialettica ma anche dar ragione di ciò ch'è al di là di esso, cioè del

mondo divino che lo muove e lo regge, insegnò al filosofo mantovano a sorpassare i chiusi campi delle scienze particolari, tendendo al possesso della legge eterna e universale delle cose. E mentre l'Ardigò positivista diceva: al di là del fenomeno è vana ogni ricerca, l'inconscio Ardigò teologo risaliva alle tenebre dell'indistinto, eseguiva l'intrecciarsi dei fenomeni fino alla coppia suprema della materia e della forza. Egli provava una volta di più che a far veramente filosofia, nel senso classico della parola e della cosa, è miglior preparazione la somma di S. Tommaso che un anfiteatro anatomico.

Ma non la sola volontà dell'universale rivela nell'Ardigò il teologo, ma il colorito, la fisonomia della sua opera richiamano invincibilmente la scolastica. Come quello degli scolastici il suo spirito è architettonico. Un amico suo narra ch'egli si diverte a disegnare e che i suoi disegni sono quasi sempre di chiese o di macchine (1). La grande linea, lo schema geometrico, la costruzione unitaria e rigorosa lo attraggono e siccome invece di costruire edifici di pietre e di marmi s'è ritrovato a costruirne di ipotesi e di parole,

---

(1) A. Gazzani. *L'A-ò artista* (nel vol. 70.° *Anniversario di R. A-ò.* — Torino, Bocca, 1898, p. 96).

così egli ha fatto della filosofia architettonica, o, più precisamente, della filosofia gotica.

Il suo sistema ha infatti della cattedrale gotica l'uniformità del piano combinata coll'irregolarità della costruzione. Ci sono in esso due o tre motivi fondamentali che ricorrono per ogni dove, che vengono fuori in ogni argomento, che servono in ogni occasione, come quei motivi di archi e di volte che trovi nella navata centrale e ritrovi, colle proporzioni cambiate, nelle navate minori, nelle cappelle e nei chiostri.

Perciò il suo sistema, per quanto si affanni a dirsi e mostrarsi induttivo, ha, per questa unità e continuità di pensiero, delle apparenze di costruzione deduttiva. Si sente che è stato generato tutto d'un pezzo, in un sol getto e in più di trent'anni l'Ardigò ha trovato modo di svolgerlo, di ritoccarlo, di ripeterlo, di diluirlo, ma non quello di cambiarlo e di compierlo.

Ed egli si vanta di questa immobilità, quasi direi di questa cristallizzazione teorica, ch'è visibile e tangibile malgrado le contingenze esteriori della esecuzione e che mostra il suo spirito rigido, unico, statico, omogeneo, ostinatamente medievale. Egli non è di quei filosofi come Schelling, Gioberti o Nietzsche i quali hanno portato nella filosofia quella mobile nervosità, quel moto lirico e mutevole ch'è degli animi moderni, e che crea o distrugge con prodigalità i sistemi e le filosofie come belle immagini che brillano e si spen-

gono per dar luogo ad altre più belle ed effimere ancora, ma appartiene alla stirpe dei filosofi profeti e pontefici che hanno fin dal primo giorno la loro verità e la ripetono con parole poco diverse fino al giorno della morte.

Dal discorso su Pomponazzi agli ultimi articoli della *Rivista di Filosofia* egli è sempre eguale a sè stesso, sempre tardo, lento, pedante, tedioso, scolastico e meccanico. L'indistinto e il distinto, il fatto e la sensazione sono presenti, sempre, a ogni evenienza, per ogni officio, colla precisione regolamentare di gendarmi in fazione.

Questa unità, questa costanza, questa sicurezza geometriche portano a uno degli altri caratteri della scolastica, al dogmatismo.

L'Ardigò, come tutti i logici, è terribilmente dogmatico ed affermativo. Egli secca i suoi lettori per lunghe pagine con dimostrazioni ordinate e pesanti come falangi macedoni, con grandi rinforzi di *a*, *b*, *c*, e di 1°, 2°, 3° e 4°, ma li secca sopratutto quando afferma i principi fondamentali, semplicemente e tranquillamente, senza guardare nè indietro nè dalle parti, per vedere se tutti i nemici son fuggiti e se tutti gli amici son soddisfatti.

Egli vuole, ad esempio, romperla risolutamente colla metafisica e scrive: « L'essenza e la proprietà della sostanza trascendono *assolutamente* la sfera del nostro comprendimento e quindi *non hanno diritto* di entrare a far parte di un sistema

di cognizioni serie e positive ». (I, 69). Non vi sembra di sentire un papa che lancia scomuniche? Invece di cercar di comprendere cos'è che i metafisici intendono per sostanza, dal momento che qualcosa deve significare se egli stesso mostra di sapere dove abita, e di scoprire quali sono gli elementi del nostro comprendimento che fanno credere a una trascendenza del comprendimento stesso, l'Ardigò, con parola poco opportuna in un positivista, nega *assolutamente* la comprensibilità e perfino il diritto alla serietà.

Un'altra volta, scrivendo un libro sulla *Ragione*, gli avviene di fare una scoperta e scrive: « Rimangono escluse dalla rappresentazione mentale tutte quelle realtà che sono atte per la distanza, per la tenuità, per la qualità loro, a fare impressione sui sensi. E si può ritenere perciò, senza tema di errare, che il mondo del pensiero non rappresenti del mondo reale, anche di quello più vicino all'uomo, che una parte infinitesima » (VI, 227). Neppure una riga di più e sì che la rivelazione è straordinariamente meravigliosa. L'Ardigò afferma a ogni momento che non esiste che materia o forza (che è lo stesso) e che di questo mondo materiale non si può sapere altro che ciò che è dato dal pensiero. (II, 44), cioè riconosce, insomma, che quello che è esiste solo in quanto è conosciuto, e poi vien fuori un bel giorno ad annunziarci che il mondo nostro non è che una parte infinitesima del mondo reale. O l'Ardigò ha

trovato qualche meraviglioso modo per sfuggire alla legge comune oppure s'è messo in mente di rifare il vocabolario filosofico. In ogni modo dovrebbe darci qualche schiarimento, qualche dimostrazione. Invece egli seguita tranquillamente la trattazione del ritmo dell'esperienza passando all'osservazione terza e continuando, per questa volta, soltanto fino alla nona. Il maestro, l'infallibile, ha parlato e tanto basta alla fede dei fallibili discepoli.

Ho portato due esempi soli ma avrei potuto portarne mille. Perchè l'Ardigò è logico sillogistico, come gli scolastici, cioè espositivo, ma non inventivo. E' tempo di gridare ben forte che i logici non inventano e non hanno inventato mai nulla, ch'essi non fanno che trarre fuori da una parola o da un assioma quello che c'era stato messo prima, ma non son capaci di *aggiungere* una sola conoscenza nuova. Il creatore è il poeta, l'uomo intuitivo, che immagina, accosta le cose o trae cose nuove dalle cose vecchie, ed è poeta anche quando è scienziato. Il lavoro, dopo, diviene opposto semplicemente perchè inteso a fini diversi e loscieziato vuol essere utile agli uomini in quanto animali mentre il poeta li vuol cimmuovere in quanto spiriti, ma il fatto primo rimane lo stesso ed è per questo che grandi poeti e grandi scienziati sono uomini che vedono più degli altri, non uomini che espongono agli altri: inventori e non volgarizzatori. L'Ardigò, in quan-

to è soprattutto logico, non è nè poeta, nè scienziato.

Nella poesia, scrive egli con scarsa eleganza, « è buono tutto ciò *che gira* nell'immaginazione » (I, 120) e nella sua immaginazione, a quanto pare, non *gira* mai nulla.

E il suo amore per la scienza è sempre rimasto assai platonico. Egli ha preso qua e là un po' di astronomia, un po' di fisica, un po' di chimica, un po' di biologia, raccattandola su per i manuali più noti e le riviste francesi, ma di suo, a questa santa scienza, non ha aggiunto che delle oscure parole. Egli ha detto in altro modo, con fraseologia diversa, quello che gli scienziati avevano trovato innanzi a lui e se n'è giovato per rendere più verosimili alcuni suoi assiomi generali. Insomma ha ricevuto la scienza già fatta, senza arricchirla e vagliarla, proprio come hanno fatto in ogni tempo i metafisici. Ma se possiamo perdonare agli scolastici vissuti, ahimè!, avanti Bacone di Verulamio e Augusto Comte, di aver accolto la scienza come la trovarono in Aristotile e nel Bellovacense, non possiamo comprendere come un positivista si limiti a rimasticare in formule misteriose e dogmatiche le ricerche personali e positive nel miglior senso di Darwin e di Schiapparelli. Io non capisco un positivista che voglia essere conseguente allo spirito del metodo e che non si chiuda in un laboratorio vestito della bianca tunica dello sperimentatore. Se la metafisica non è,

come dice l'Ardigò, che « una invenzione al tutto chimerica di una poetica fantasia » (I,77) l'unica cosa che resti a un uomo *serio* è quella di fare *sul serio* della scienza. L'Ardigò che si dichiara positivista, che fa le lodi della scienza e dell'esperienza e poi sta per otto volumi a baloccarsi coll'indistinto e col distinto, è un non senso. Uomo di scrittoio, ideologo, logico, scolastico, egli s'è entusiasmato verbalmente per la scienza, ma non ha avuto mai la potenza di farne.

Egli è il *parvenu* della scienza come è il *parvenu* dell'ateismo e non riesce nè in quella nè in questo. Si compiace di citare cose di scienza in latino, in tedesco, in inglese e in francese ma non porta neppur l'accenno di un fatto nuovo alla scienza; insiste sulla naturalità dei fenomeni e l'assurdità del sopranaturale ma restando in fondo all'anima un prete.

Del prete egli conserva, fra gli altri caratteri, la lentezza. La liturgia è necessariamente lenta perchè la fretta ne scemerebbe la maestà ed è lenta come tutte le cose grandi, destinate a svegliare rispetto e venerazione nelle folle. Ora la sua lentezza misurata e calcolata di canonico l'Ardigò la porta nella filosofia. I suoi scritti son lunghi, eterni, goffi, impacciati, pieni di pause, di ripetizioni, di divisioni, suddivisioni, enumerazioni — affollati di filze di osservazioni, di schiarimenti, di digressioni — formicolanti di ritorni e di richiami.

Il suo stile e il suo pensiero mancano di quella

vivacità, di quel movimento, di quell'ardore, di quella svelta lucidità che rendono così piacevoli anche le idee più aspre. I suoi libri paiono sacre processioni che s'avanzino appena fra mezzo a mille inciampi e mille svolte. Fa male a leggerli, come fa male vedere innanzi a sè un vecchio esitante che fa tre passi sopra un mattone. Il buon Ardigò ha tutta l'aria di un povero vescovo curvo e lento sotto i pesanti paramenti o, se vogliamo uscire dalle immagini ecclesiastiche, di un saggio bue, il quale, pur essendosi tolto di dosso il giogo, se ne vada lento e tardo come l'usato.

In altre parole l'Ardigò scrive male. Chi non ricorda il motto del vecchio Mamiani il quale trovandosi a giudicare dell'Ardigò in una commissione universitaria disse, che gli sembrava doversi discutere piuttosto della *leggibilità* che dell'*eleggibilità* del concorrente?

Ma questo suo difetto l'Ardigò stesso l'ha riconosciuto ed è inutile insistervi. Ogni suo lettore sa che il suo periodo è pesante e grave e che la sua fraseologia è inutilmente oscura. Piuttosto questa atmosfera di oscurità ch'è intorno alle opere dell'Ardigò ci può essere lontano indizio del suo essenziale carattere teologico e sacerdotale: l'amore del mistero.

Ogni religione poggia sul mistero e la religione cristiana forse più delle altre. Senza il mistero non ci sarebbe bisogno nè di fede nè di rivelazione; senza mistero non ci sarebbe quella timorosa

riverenza che dà origine al culto; senza mistero non avrebbero ragione di esistere le sottigliezze esegetiche delle teologie. Ora il pensiero ardigoiano è in questo senso pervaso da uno spirito religioso: i misteri s'incalzano in esso come in una favolosa cosmogonia.

Dio, tanto per cominciare, è il massimo mistero religioso e parrèbbe che l'Ardigò ne volesse fare a meno. Parrebbe, per chi fosse abituato a ricercarlo slotanto sotti i nomi tradizionali di Jehovah e di Zeus, di Brahma e di Mithra. Ma Dio è un augusto signore disposto a farsi chiamare con qualsiasi nome, pur di essere invitato da tutti. Nel sistema di Roberto Ardigò, Iddio, molto modestamente, si chiama *Fatto*. Il fatto ha tutti i caratteri divini: nessuno glie ne manca. Esso è l'assoluto perchè non esiste niente altro al di fuori di lui; esso è la sapienza, perchè il fatto è la legge e la legge è la scienza; esso è la verità perchè il vero, come già Vico disse, è il fatto, *verum ipsum factum;* esso è la bontà e la provvidenza, perchè in lui e per lui si realizza il progresso e l'attruismo.

Dio s'è travestito anche in questi ultimi tempi da inconoscibile ed anche come tale lo ritroviamo nell'Ardigò. Si chiama, in codesta parte, Indistinto, ma i connotati sono gli stessi. L'Ardigò ha avuto ragione di dire che il suo Indistinto non ha niente a che fare coll'omogeneo spenceriano, ma s'è dimenticato di confessarci che ha molto

a che fare con un altro servo muto dello Spencer, cioè con Mr. Unknowable. Perchè non bisogna fermarci agli istinti transitori che sfilano nelle opere dell'Ardigò: bisogna rincorrere il vero, il perfetto indistinto, cioè il primo Indistinto, l'Indistinto indistinto.

Il filosofo ci avverte coscienziosamente che « esiste un indistinto superiore a quello stesso della nebulosa solare, *l'indistinto cioè dell'essere tutto quanto*, ossia la natura ». (II, 43). Cioè il vero indistinto è quello superiore a tutti gli altri, quello che sta di per sè, che non è uscito da altri. Ora un cotale indistinto è per sua natura inafferrabile e inconcepibile, perchè oltre a essere indistinto, cioè indeterminato, è inesplicabile non avendo nessuna fonte anteriore pensabile. Esso rassomiglia perciò terribilmente all'inconoscibile, a quel Dio misterioso dal quale tutte le cose escono e al quale tutte ritornano. E come alcuni valenti genealogisti di filosofie hanno scoperte le parentele tra l'Inconoscibile e Dio così è facile vederle tra Dio e l'Indistinto. Questi, come abbiamo visto, è l'inesplicabile e l'Ardigò non ha paura a dichiararlo con la sua calma candidezza. « Tale indistinto non si può spiegare, perchè la spiegazione è una distinzione, e questa, in quanto tale, è la negazione dell'indistinto ». (II, 38). Ora qualcosa di molto simile si trova proprio nell'opera di uno dei più profondi scolastici medievali, cioè Scoto Eriugena, il quale diceva che Dio è l'essere

inesplicato, mentre il mondo è l'essere esplicato, manifestato e insisteva sull'impossibilità di parlare d'Iddio in modo adeguato, perchè esso è, essendo il tutto, l'ineffabile e l'incomprensibile (1). E da questo senso dell'impossibilità di conoscere Iddio è scaturito il misticismo che non è una forma della teologia per la sola ragione che n'è un seguito.

In Ardigò, dunque, sì il Fatto che l'Indistinto concorrono al *ruolo* di divinità e i loro titoli son quasi di egual valore, per quanto l'Indistinto ne abbia uno che potrebbe dargli il primato, cioè la potenza creatrice. Le cose, afferma l'Ardigò, esistono in quanto son distinte, anzi la distinzione è proprio il sintomo unico dell'esistenza. L'Indistinto, ch'è il contrario, a quanto sembra, del distinto, è dunque l'inesistente per eccellenza. Ora siccome l'Ardigò ci narra che il distinto esce dall'indistinto, noi possiamo sostituire i termini equivalenti e dire che l'essere è prodotto dal non essere, cioè che il tutto è uscito dal nulla. Abbiamo perciò una creazione *ex nihilo* in piena regola: la *Genesi* è vendicata.

E cercando bene si ritrovano nell'Ardigò tutti i misteri cristiani, oltre Dio e la creazione.

L'Indistinto, la materia e la forza che sono le

---

(1) *De Divisione Naturae.* I, 16, III, 19.

forme ultime del distinto formano la Trinità. Infatti, scrive l'Ardigò, « nella realtà la materia si immedesima colla forza » (II, 59); la materia e la forza così immedesimate formano il distinto, e il distinto, ci avverte lo stesso Ardigò, è « nel fondo lo stesso indistinto » (!) (II, 60), in modo che abbiamo tre cose le quali, pur essendo diverse fra loro, finiscono coll'essere una cosa sola, precisamente come avviene del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Volete un po' di transubstanziazione? Eccovi allora la forza e la materia che divengono la vita e poi divengoo la psiche, rimanendo sempre le stesse, ma pure trasformandosi in qualcosa di assolutamente nuovo. Se poi aggiungete la Provvidenza rappresentata dal progresso e dalla teleologia della Natura che l'Ardigò personifica tanto volentieri — e se vi accorgete che l'apoteosi del disinteresse, fatto nella *Morale dei positivisti* non è che il residuo dell'amore evangelico, spogliato dalle parabole e recinto di razionalismo, dovrete esser d'accordo con me nel ritenere la filosofia dell'Ardigò come *il tentativo di una traduzione naturalista della teologia cristiana*. Prete nell'anima egli non poteva che produrre una filosofia teologica. E siccome il mistero è l'anima della teologia, così il mistero è l'anima della sua filosofia. Ma il mistero è grande e possente finchè è sugli altari e adorato dalla fede dei semplici. Quando vien portato in filosofia, nel regno del-

l'*idea*, non si chiama più mistero ma *inconcepibile*, e dire delle cose inconcepibili è lo stesso che non dir nulla. E' appunto quello ch'è accaduto a Roberto Ardigò.

III.

Io ho pensato più volte che la filosofia è il regno dell'inconcepibile e che tutti i filosofi non hanno fatto che mettere grandi tende di parole attorno al nulla.

In questo pensiero nessuno mi conforta più dei filosofi intellettualisti. Se c'è ancora un modo per capir qualcosa del mondo è quello di supporlo simile a quello che conosciamo più da vicino, cioè al nostro spirito, raffigurarci cioè il mondo come un grande essere animato, o come la risultante di più esseri animati. E' per questo che l'animismo dei selvaggi, la concezione di un Dio fattore e ordinatore del mondo, e la *weltanschauung* volontarista sono le metafisiche che hanno avuto maggior fortuna fra gli uomini. Ma i logici, gli intellettualisti vedono nel mondo quello che c'è di meno personale, cioè il concetto, l'idea. Hegel, che sembra il più soddisfacente dei filosofi, è invece il più vuoto e per una ragione molto semplice e che ho detto altra volta, cioè che il particolare, quando è inalzato alla funzione di univer-

sale, perde ogni significato e si dissolve per il cielo delle astrazioni come un velo di magia.

L'Ardigò, che ogni istante monta in arcione contro i metafisici, cade nel medesimo abisso. Il suo temperamento visivo (notate che le sue immagini sono soprattutto di luci e di linee e che i suoi esempi sono tolti spesso dall'ottica) lo porta alle cose esterne, tangibili, misurabili, visibili, cioè alla parte meno intima e personale dello spirito, alla sensazione. Egli non parla quasi mai di suoni e di musiche, cioè dell'arte più profonda e individuale che esista e non ha perciò il senso della personalità, della sfumatura, del diverso dell'unico ch'è proprio dell'anime e delle melodìe.

Inoltre il suo istinto scolastico lo spinge alla logica, alla dialettica, al regno dell'idea, e mentre il positivismo gli imporrebbe l'esperienza e lo studio del particolare egli ascende imprudentemente all'astrazione e all'universale.

I metafisici vanno dalle idee alle cose, egli vuole andare dalle cose alle idee, ma insomma l'Idea resta pur sempre la sua Angelica e, come gli odiati metafisici, egli fa dell'universalismo, cioè, per esser chiari, dell'*incomprensibilismo*.

E come non tornare a quel suo famoso indistinto parlando d'incomprensibilità? Tutto il mondo, secondo l'Ardigò, si spiega col passaggio dall'indistinto al distinto, cioè, aggiungo io, si

spiegherebbe se si potesse spiegare questa sua misteriosissima spiegazione.

L'indistinto infatti è un concetto logico e non ha valore che rispetto a una mente che lo pensa. Cioè: o esisteva una mente qualsiasi avanti l'indistinto e allora questo non è più il fatto *primo* — o non esisteva nessuna specie di mente e allora un concetto mentale anteriore alla mente è impensabile. Inoltre, l'indistinto è un termine negativo e suppone come tale il termine positivo corrispondente. Logicamente dunque non si può pensare che una qualità esca precisamente dalla sua contraria. Tanto varrebbe allora star colla Genesi e ripetere che la luce è uscita dalle tenebre. D'altra parte sembra da certi passi dell'Ardigò che non ci sia nessuna differenza essenziale fra distinto e indistinto perchè un fenomeno può essere distinto rispetto all'anteriore e indistinto rispetto al posteriore. Qualcosa di simile all'alto e al basso. Ma questi si possono determinare quando si voglia rispetto ad una unità di misura quantitativa. Qual'è l'unità di misura qualitativa che riesca a precisare la distinzione e l'indistinzione? E insomma cosa ci dice questa famosa legge? Nulla, perchè l'Ardigò ci avverte che c'è anche un moto continuo dal distinto all'indistinto. In questo modo è facile fare delle leggi universali. Si può dire: le cose vanno dal semplice al complesso e dal complesso al semplice, dallo stabile all'instabile e dall'instabile allo stabile, e

via dicendo. E' molto più semplice e modesto dire: « le cose son diverse nel tempo e nello spazio e non possiamo rivelarvi la legge fissa della loro diversità ». Tutt'al più qualcuno osserverà che non c'era bisogno di far tanta filosofia per venire a questa confessione d'ignoranza incurabile.

E l'Ardigò confessa a più riprese questa sua ignoranza: l'indistinto non si può spiegare, la continuità fra il distinto e l'indistinto neppure, la differenza e l'identità fra materia e forza nemmeno; lo stesso determinismo universale, turbato dalla imprudente introduzione dell'inconcepibile infinito, diventa il *Caso,* cioè l'incompreso per eccellenza. Tutta la metafisica di Ardigò è una serie di incrociature di braccia, o una fila di porte sulla tenebra.

E non c'è il caso che le sue idee si chiariscano scendendo alla teoria della conoscenza o alla psicologia. Che cos'è l'Ardigò in psicologia? Chi ne sa nulla? In un certo punto afferma che non sappiamo della realtà se non ciò ch'è dato dal pensiero (II, 40) come se il pensiero non fosse la realtà o la realtà non fosse il pensiero. Un'altra volta si difende dall'essere idealista per la ragione molto strana ch'egli ammette il mondo esterno, come se l'idealismo consistesse nel negare l'esistenza degli alberi che ci fanno ombra o dei cani che ci abbaiano dietro.

La sua grande scoperta in queste regioni sem-

bra essere quella dell'unità del me e del non me. « Il me e il fuori di me — egli scrive — formano un tutto reale indivisibile, come il diritto e il rovescio del panno si possono bensì distinguere mentalmente ma non separare effettivamente senza distruggere il panno, così il me e il fuori nella coscienza » (I,144). Che cosa significa tutto ciò? Semplicemente che noi siamo costretti a dare le stesse definizioni di quello che si dice *me* e di quello che si dice *non me,* cioè che il non me in quanto è conosciuto è una parte del me, cioè della conoscenza. La scoperta portentosa si rivelà un *truismo* verbale.

In fatto di metodo l'Ardigò è l'amico del fatto. Fatti e nient'altro che fatti. Ma cos'è, di grazia, che non sia fatto? E' lo stesso che dire agli uomini: non guardate che coi vostri occhi! Anche le idee dei metafisici, le estasi dei mistici, l'introspezione dello psicologo son fatti. Perchè non dobbiamo servircene per fare una filosofia? Soltanto ciò ch'è misurabile ha diritto al nome di fatto?

In psicologia egli non conosce che la sensazione. Datemi la sensazione, egli dice, e vi rifarò il mondo! Ottimamente. Ma per giungere a questo magnifico resultato e per costruire tutta la psicologia sulla sensazione egli comincia col dare a questa tutti gli attributi del sentimento e della volontà. Un ritocco al vocabolario basta per darsi il lusso di simili originalità.

Scendiamo, se Dio vuole, a problemi pratici. Uno dei principi della sua morale è questo: che ciascuno ha ciò che gli conviene: un essere ha sempre le tendenze che sono rese necessarie dalle sue condizioni di esistenza. L'animale, essendo capace di moto, aveva *bisogno* di distinguere gli oggetti e di provare il piacere e il dolore, e infatti ha la sensazione e la sensibilità.

Mirabile e profondissimo ragionamento! Io ho le gambe perchè avevo bisogno di camminare, e la lingua perchè avevo voglia di parlare. Il bisogno, dolore, cioè fatto psichico, dà origine alla psiche. Le cose sono così perchè dovevano servire ad essere quello che sono e per maggior meraviglia esse dànno origine a sè stesse. Padri e figli, nel sistema dell'Ardigò come nella teologia cristiana, sono una medesima persona. Portentosa potenza del metodo positivista!

E sapete quali sono le idee che dominano la sua morale? Queste due: che la moralità è un fatto che si produce nell'ambiente sociale e che l'egoismo è la negazione della morale. Due idee veramente straordinarie e significative. La morale è per eccellenza la scienza dei rapporti fra gli uomini, perciò non si concepisce che in una società. Monsieur de la Palisse, cedi il tuo trono a Roberto Ardigò!

E a questa società gli individui si debbono sacrificare: ecco il disinteresse. Ma di cosa son composti i gruppi sociali se non di individui?

Noi ci sacrifichiamo dunque per gli altri individui, ma questi, come noi, debbono sacrificarsi a noi, cioè il nostro disinteresse consiste nel predicare il mutuo servigio, dal quale traiamo anche noi vantaggio. E infatti come si potrebbe capire una azione assolutamente disinteressata? Bisognerebbe supporre che nell' azione non si provasse nulla, che fosse inconscia, vale a dire non morale. Ma s'è cosciente sarà piacevole o spiacevole. Nel primo caso è probabile che la facciamo per il gusto che ci dà, nel secondo per la speranza di un piacere futuro (la soddisfazione di aver vinto il proprio dolore, la prospettiva di un compenso altrui, ecc.). Poichè l'uomo non può spogliarsi assolutamente dalla sua personalità, un'azione disinteressata, cioè fatta per ragioni impersonali, non può essere che *inumana*, cioè inconcepibile fra gli uomini. Una tautologia e un'assurdità son dunque i fondamenti della *Morale dei positivisti*. Dall' universo all' uomo Roberto Ardigò non sa menarci che nel vuoto. Il positivista amico della terraferma dei fatti s'è rivelato un aeronauta più misterioso degli alessandrini.

Soltanto Ardigò, con una delle sue frasi taumaturgiche, potrebbe salvare dalla mia accusa Roberto Ardigò. E il modo non manca. Parlando dello spazio, egli scrive: « Lo stesso spazio che si interpone tra i corpi... è un esteso continuo.

Un esteso continuo reale. Ossia un pieno. *Pieno di vuoto, ma pieno* ». (II,40). Di codesta sorta di pienezza son piene appunto le opere di Roberto Ardigò.

Enrico Ferri

I.

Fin da giovine Enrico Ferri ha mostrate le più pertinaci intenzioni di farsi grande scienziato. Bisogna riconoscerlo con quell' elegante indulgenza che si può usare senza pericolo per coloro che non riescono. Poichè, lo affermo senza rimpianti, a poco gli son valsi trent'anni di ricerche, di studi, di sforzi e di tentativi. A poco gli ha giovato l'andar dietro ai maestri, il leggere libri, la spogliar riviste, il raccogliere appunti e sopratutto il pubblicarne. Tutto ciò ch'era possibile l'ha compiuto. Ha cercato perfino di aver delle idee e non potendo averne di sue ha prese con discrezione quelle degli altri: esempio pietoso e comune di delinquenza scintifica. Ma non del tutto gli è mancata la fortuna. Per mettersi in vista s'è gittata addosso la guarnacca di moda, ha gridate e ripetute le frasi ultimo modello, s'è date le arie terribili dell'eterodosso e ha fatti sal-

tellare nei suoi discorsi i più brillanti luoghi comuni delle teorie favorite. In un'età positivista, evoluzionista e democratica egli è stato positivista, evoluzionista e democratico. S'è dato il dolce piacere di camminare coi tempi ed è stato l'uomo del presente anche facendo l'uomo dell'avvenire. E finalmente, possedendo un'anima superficiale, fanciullesca e impulsiva, s'è trovato senza sforzo ad esser l'eroe rappresentativo della plebe italiana.

Così compiacendo la folla della coltura nei suoi amori scientifici e la folla della piazza nei suoi amori politici, è giunto alla fama. Non potendo essere un grande scienziato è divenuto uno scienziato celebre.

II.

Lasciato a sè stesso, alle sue inclinazioni naturali, Enrico Ferri non farebbe che delle frasi. E' il tipo dell'ambizioso che vuol agire colla parola. Ai primi tempi cristiani ne avrebber fatto un apostolo zelante, un rivenditore al minuto, pei borghi romani, delle massime e delle parabole evangeliche — nella Rinascita l'avremmo veduto, colla toga e la burbanza di un umanista, drappeggiar di sonora rettorica ciceroniana le lodi di un tiranno o le faccende di una repubblica.

Oggi che il *Capitale* ha cacciato il *Vangelo* e il *Programma minimo* è al posto del *Credo*, il Ferri, pur di parlare e predicare, s'è fatto democratico, e poichè la plebe accenna a farsi tiranna s'è fatto l'avvocato della plebe. Or che non è più di moda far prediche in chiesa o concioni in corte, il Ferri fa prediche in piazza e concioni al Parlamento — parlatore sempre, pensatore mai.

E poichè l'unica professione che convenga a chi vuol far parlar di sè parlando è l'avvocatura, Enrico Ferri fu avvocato. Ma comprese che per aver fortuna occorreva si provvedesse d'idee nuove e di cause simpatiche e si dette allora alla nuova criminologia e, più tardi, al vecchio socialismo. E siccome, a' nostri giorni, la cosa che fa più effetto è la scienza e ciò che piace di più è la difesa dei miserabili, Enrico Ferri volle essere scienziato e demagogo.

Ma non potè essere, a suo dispetto, nè l'uno nè l'altro. Poichè, pur difendendo l'aggregato, la collettività, la massa egli è uno degli esemplari più decisi di perfetto individualista. L'amore della fama, degli applausi, delle lodi; le sue affermazioni continue: « *io dissi* », « *io vidi* », « *io scoprii* », che si trovano a ogni passo nei suoi libri; le sue ire mal represse contro gli oppositori o i copiatori; la sua tendenza a primeggiare e dominare tanto nella scuola che nel partito a cui appartiene; il suo stesso tenor di vita non del tutto francescano, son tanti aperti segni di que-

sto suo fondamentale carattere. E' un individualista che fa del collettivismo per essere più comodamente individualista.

Così, invece che scienziato, è un oratore che vuol far della scienza. Per farne davvero gli mancano le qualità più essenziali e più indispensabili: la potenza di scoprire, l'abitudine del dubbio, lo sguardo che vede al fondo, il senso dell'elemento personale, del carattere provvisorio delle sintesi scientifiche. Egli non ha messo in circolazione un'idea nuova, una sola idea realmente personale; egli s'è genuflesso, colla fede più intera, dinanzi agli assiomi del positivismo inglese e francese; s'è mostrato, in più occasioni, di un semplicismo così disinvolto da sembrare stravagante; ed ha ricevuti, come perpetui, obiettivi e definitivi i cosidetti « *ultimi* resultati della scienza *positiva* ». Non contento d'esser chiacchieratore come un ciarlatano è stato dommatico come un calvinista.

III.

Il Ferri non è passato, come tanti altri, al positivismo, ma è nato addirittura alla vita intellettuale come positivista.

Se avessi voluto fare il suo panegirico avrei potuto cominciare così: « Nell'anno 1870 accaddero

in Europa due grandi avvenimenti, chedovevano avere incalcolabili conseguenze per l' avvenire politico dei popoli civili: la Francia fu sconfitta dalla Germania, ed Enrico Ferri, frequentando nella tenera età di quindici anni il liceo di Mantova, divenne positivista sotto la guida di Roberto Ardigò ». E chi potrà dimenticare quell'enorme occhio di bue che il professore portò un giorno in classe per spiegare la psicologia della visione e che rimase tanto impresso nella memoria del futuro autore dei *Nuovi orizzonti del diritto penale*? C'è forte motivo di credere che da quel giorno egli abbia preso a veder grosso.

Ma non soltanto gli occhi bovini preparavano all'Italia il grande criminologo ed ai lavoratori l'infaticabile e pagabile conferenziere. In quei tempi, in compagnia di Achille Loria e di Giulio Fano, egli imparava che la scienza deve occuparsi solo di *fatti*, che la causalità naturale è quella che regge tutto e non dice nulla, e che i metafisici sono dei vecchi pericolosi e perdigiorni, terribili corruttori dell'incauta gioventù. In quei medesimi anni imparava a conoscere Augusto Comte, Carlo Darwin ed Herbert Spencer e giurava a sè stesso che sarebbe stato il campione d'avanguardia del positivismo italiano. E la scuola non gli mancò. Se a Bologna trovò Pietro Ellero, che alla democrazia de' tempi nuovi mescolava pur qualche scoria del vecchio idealismo, incontrò pure il Marescotti che stava rive-

stendo l'economia politica col figurino positivista, e altrove conobbe il Lombroso, che egli mette ultimo nella triade de' suoi pari spirituali.

Chiamarsi positivista era a quei tempi una novità, ma solo il chiamarsi, che, quanto all'essere, Galileo in Italia, Bacone in Inghilterra e Comte in Francia già da tempo avevan provveduto. Ma anche il nome solo bastava a fare effetto e dava un'aria di giovanilità non disdicevole all'adolescente pensatore di S. Benedetto Po.

E per la parola « positivo » ha poi sempre serbato il Ferri il più grande amore, nè c'è aggettivo che sia più ripetuto di quello nelle sue opere. Egli non parla di scienza senza chiamarla positiva, perchè pare che ci sia anche una scienza che non sia positiva, che è, a quanto credo, quella che non è *ultima* o che non va d'accordo con lui. Se vuol fare una rivista la chiama « *Scuola Positiva* »; se parla di discordie non può fare a meno di chiamarle « positiviste », e le ricerche che narra non possono essere che « positive ».

E dico apposta ch'è affezionato alla parola perchè non pare che sia alla cosa. Il positivismo, intendiamoci, non è filosofia difficile ed anzi potrebbe dirsi che non è neppure filosoifia. E' un metodo comodo che consiste nel mettere in fila dei fatti, e nel mandare in esilio tutte le questioni che si presentano troppo inquietanti e troppo scabrose per l'intelligenze comuni. E' il certificato di dedizione della filosofia alla scienza, colla

quale la prima si ritira stanca e disillusa e cede il comando alla sua antica serva. E' la filosofia industriale, commerciale, che tutti posson fare, col tempo e colla pazienza. E' il ritorno al senso comune, dal quale la filosofia idealista ci avea liberati, al fatto esterno, comune, misurabile, che vien considerato come il *fatto* per eccellenza, l'unico genere di fatti. E' il trionfo della volgarità democratica nel pensiero. Una tal filosofia, essendo così poco filosofica, pareva fatta per Ferri, ch'è nemico nato, per impotenza, di ogni speculazione superiore e di ogni attività aristocratica. E nonostante ciò Enrico Ferri non è riuscito neppure ad essere un buon positivista.

Dimenticando il relativismo radicale ch'è al fondo delle dottrine positive, invece di obliare fin il nome di assoluto, egli parla tranquillamente, e più volte di « vero assoluto » dichiarandolo irragiungibile ma pur esistente (*Teor. dell'Imputab.* 1878, pp. 9, 10, 11). E invece di dedurre logicamente e inevitabilmente, come tanti positivisti, quali il Lewes, l'Ardigò, il De Roberty, dall'inconoscibilità del noumeno la sua inesistenza, egli continua a parlare di noumeno (*Soc. crimin.*, 1892.3, p. 456) e di « realtà fenomenica » (*Soc. e Scienza positiva*, 1894, p. 94).

E c'è ancora di peggio dal punto di vista del metodo. Mentre i positivisti sono, per regola generale, nominalisti, e ritengono, cioè, che le idee generali hanno una realtà puramente verbale, ri-

ponendo la reale esistenza nei fatti singolari, tanto che lo Stuart Mill nella sua *Logica* famosa poteva scrivere: « Le definizioni sono definizioni di nomi e soltanto di nomi », il Ferri cade in un singolare eccesso di realismo, che ricorda i più graziosi esempi di Guglielmo di Champeaux e di Duns Scotto. Egli nega semplicemente che l'individuo come tale esista. « L'individuo per sè stante... non esiste, ma *esiste solo in quanto fa parte di una società* » (*Soc. e Scienza posit.*, p. 66). Cioè la società, nome collettivo, concetto, idea generale, esiste, ma l'*individuo,* come individuo, è una leggenda dei maligni nemici del collettivismo *positivo*. In modo che noi possiamo concepire benissimo una società, anzi la società, ma non ci potremo mai immaginare un uomo solo, che non faccia parte di un gregge organizzato e governato. Ed io credevo, nella mia ingenuità metafisica, che i primi uomini fossero anteriori alle prime società! E almeno fosse una graziosa trovata del Ferri! Ma invece la trovate tal quale, colla stessa bizzarria d'espressioni, nello stesso pontefice del positivismo francese, in Augusto Comte.

Fin qui si trattava di affari interni, di tradimenti di metodo che non uscivano fuor della scienza. Ma il Ferri ha fatto di più: ha tradito addirittura la scienza, questa figlia adorata di tutto il positivismo più positivo. Infatti cosa vuol provare in fin dei conti il suo libro sui *delin-*

quenti nell'Arte? Nientemeno che questo: che gli artisti del passato avevano già dipinto o scolpito o descritto colla più « positiva » precisione il tipo del delinquente che più tardi la scuola « positiva » italiana doveva illustrare, tormentare e classificare. V'immaginate Dante, Shakespeare, Schiller che hanno il coraggio di precorrere Cesare Lombroso ed Enrico Ferri? Dei poeti, dei sognatori, dei contafavole, dei cristiani, che non hanno letto nè Spencer nè l'*Archivio di Psichiatria* e che vi presentano senza complimenti il delinquente nato e il delinquente per passione! Eppure la cosa sta precisamente così ed è proprio Enrico Ferri che l'afferma.

L'arte sola, dice egli, compiva « l'analisi umana del delitto nel delinquente, precorrendo così, massime nella parte psicologica e talvolta colla chiaroveggenza del genio, la fase ultima e nuova della scienza, che in Italia, da non più di venti anni, ha iniziata la descrizione organica e psichica dell'uomo delinquente per le opere di Cesare Lombroso e della scuola criminale positiva » (*Delinquenti nell'Arte,* 1895, p. 15).

Un positivista per bene, che avesse l'amor proprio della scienza, non avrebbe detto questo, sapendo come l'arte sia ancora impregnata di elementi teologici e metafisici, e rappresenti per ogni verso uno stadio inferiore e primitivo della attività umana. Infatti il Max Nordau, da positivista più conseguente, nella sua gererchia dei

geniali ha messo senz' altro l' artista al di sotto dello scienziato. Far quasi capire che si vedevan bene le cose anche avanti l' instaurazione del « metodo positivo » è un vero tradimento alla memoria di Augusto Comte e alle lezioni di Roberto Ardigò.

IV.

Enrico Ferri non è dunque, e me ne duole per lui, un rigoroso positivista. E lo prova anche il fatto che ha cominciato il suo cammino intellettuale coll'occuparsi di una questione che è essenzialmente filosofica, per non dire metafisica, cioè quella di libertà e determinismo.

Le seicento pagine di appunti ch'egli mandò fuori nel 1878 sotto il titolo *La teorica dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio* sono un grosso libro senza riuscire ad essere una grand'opera. Ma ci si vedon citati dei veri e propri filosofi, e Kant, Schopenhauer, Stuart Mill, Hartmann si trovano messi accanto a Herzen, a Darwin e a Lombroso.

Sul vecchio soggetto il Ferri non riuscì a scrivere un libro nuovo. Gli pareva veramente, allora, di scrivere cose terribili e di passare per eretico, ma sapeva egli stesso che il determinismo da lui sostenuto era concezione comunissima

in filosofia, e trascinata pei sistemi da Hobbes fino a Herzen.

E scrisse, invece, un libro inutile.

Poichè una dimostrazione del determinismo morale è la cosa più semplice e più inutile di questo mondo. Dal momento che la causalità è uno dei principii fondamentali del pensiero, uno di quelli senza i quali non è quasi possibile pensare, anzi, secondo lo Schopenhauer, l'unico *a priori*, è naturale che la causalità si ritrovi dappertutto, perchè ciò che si supponesse non legato, ciò che non apparisse come una successione di più oggetti, non sarebbe pensabile.

Il determinismo non è nelle cose ma è nella struttura del pensiero e noi vediamo tutto determinato perchè non sappiamo vedere l' isolato. La scienza è determinista per necessità, perchè non ha modo migliore per disporre le cose, e tutto quello che si vuol studiare scientificamente, cioè anche l'anima umana, vien visto deterministicamente.

Ma, così inteso, il determinismo perde quella aria di profondità e d'importanza che il Ferri, dopo tanti, voleva dargli. Anzi accettando, come egli fa, l'interpretazione che Hume dà del principio di causa doveva accorgersi che tutto il determinismo non spiega nulla nè dice nulla. Poichè non si tratta che di constatazioni di successioni nel tempo, e vien tolta alla causa ogni idea di occulta potenzialità produttrice dell'ef-

fetto, noi non abbiamo che una semplice descrizione che non esclude *a priori* le spontaneità individuali di ciascuno oggetto. E, per quel che riguarda l'introduzione della causalità nel puro mondo psichico, bisognava dimostrare che c'è nella psiche l'intensità e la spazialità, che son necessarie ai rapporti causali come sono intesi comunemente. Il Bergson, dopo aver tentato di accostarsi più direttamente alla realtà psichica, nega che ciò sia possibile e giunge alla contingenza, ma il Ferri mette il contingentista Boutroux in compagnia degli scolastici. E questo si spiega con falicità. Il Boutroux è un logico e il Ferri è uno dei più deboli ragionatori ch'io m'abbia conosciuto. Accumula le imprecisioni e le contraddizioni con la stessa liberalità colla quale fa collezione di luoghi comuni e di frasi sentimentali.

A proposito d'Otello, ad esempio, attacca il Graf perchè questi, dice lui, si serve, per spiegarci l'anima del Moro, della psicologia normale la quale è « della superficiale psicologia *descrittiva,* ma non è della profonda psicologia *genetica* » (*Delinquenti nell'Arte,* 57). Ora io domando come si potrebbe fare della psicologia anormale senza conoscere e servirsi della normale, della quale la prima è una deviazione e un'appendice, e vorrei sapere come mai soltanto la patologia può assurgere all'onore di esser genetica, e finirei col chiedere se veramente il ri-

cercare la genesi sia qualcosa di non descrittivo, o non sia piuttosto una descrizione di stati successivi, una descrizione nel tempo.

Del resto la psicologia non è il forte d'Enrico Ferri. Come la maggior parte dei positivisti i quali proclamano di non far metafisica e poi cadono nella più grossolana metafisica che si possa immaginare, cioè nel materialismo, anche egli crede alla famosa causalità psicofisica e ripete, colla più grande tranquillità di questo mondo, la famigerata frase: « la psicologia è l'effetto della fisiologia e non viceversa » (*Soc. e Sc. Posit.*, 160). Parrebbe, a sentirlo, che la cosa fosse evidente come un assioma di Euclide. Ma ciò gli serve per fare delle amenissime confusioni. Volendo rispondere al Regàlia che aveva negato l'esistenza dell'emozioni come elementi irriducibili della psiche, il nostro psicologo positivo risponde precisamente così: « Che altro sono le emozioni (equivalente *psichico* della vita vegetativa, viscerale) ed altro il piacere e dolore, che ne sono soltanto l'indice rivelatore » (*Soc. Crim.*, 413). In altre parole ci sono dei fatti fisiologici i quali danno origine contemporaneamente a due fatti psichici: all'emozione, ch'è l'equivalente, e che non è sentimento, e al piacere e al dolore, che sono l' indice di quelli stessi fatti. Per quanti sforzi si facessero non si potrebbe essere più ridicolmente confusi di così. Soltanto il Ferri riesce

a deguagliare sè stesso, per esempio quando gli avviene di parlar dell' inconscio.

L' inconscio è, per definizione, ciò che non si sa, non si conosce, ch'è al disotto o al di fuori del campo della coscienza. Ma il grande scienziato non si spaventa. Egli lascia a Graf e a Bourget le superficiali lungaggini della psicologia descrittiva, e armato di tutto il più profondo positivismo scende a « *sorprendere* e *scoprire* quei primi, più intimi e profondi stati dell' animo che germogliando nel *buio* regno dell'*inconscio* si affacciano a quella che i psicologi chiamano soglia della coscienza » (*Delinq. nell'Arte,* 131). Il Ferri è qui veramente l'uomo delle sorprese: scoprire, cioè conoscere, ciò ch'è per natura sua inconoscibile, e veder germogliare qualche cosa nel buio non son cose di tutte le menti e di tutti gli occhi. Questi positivisti, che non vogliono che chiarezza, sono certe volte di un coraggio speculativo da far temere per tutto il loro positivismo.

Ma la più bella confusione contradditoria del Ferri non l' ho ancora riportata; eccola qui in tutta la sua buffonesca ingenuità:

« E' infatti *probabilissimo* che le emozioni ed i sentimenti, che sono la parte *meno esplorata* della fiisio-psicologia moderna, dipendano in modo *direttissimo* da condizioni di visceri addominali, *finora ignote* ma *evidenti* in moltissimi fatti di esperienza comune ». (*Soc. Crim.* 73).

E frasi di tale natura, ove i termini della con-

traddizione si trovano alla distanza di una linea, son comunissime nel Ferri. Ne citerò altre due che giovano anche ad illuminare la profondità della sua cultura filosofica. La scienza positiva ha cambiata l'orientazione del pensiero « assorgendo alla sintesi grandiosa del monismo, cioè dell'*unica* realtà fenomenica, *materia e forza* inseparabili e indistruttibili » (*Soc. e Sc. posit.*, 94). Cioè la realtà è una sola ma viceversa è duplice. E' vero che le due cose stanno sempre insieme, ma poichè vengon distinte dal pensiero non sono identiche, e non ho mai inteso dire che due cose messe accanto diventassero una sola.

E almeno fosse vero che si trattasse proprio di una scoperta del positivismo! Ascoltate invece il nostro improvvisato filosofo: « la teoria scientifica *moderna* del monismo, che è l'anima stessa della evoluzione universale e rappresenta l'*ultima* e *definitiva* disciplina positiva del pensiero di fronte alla realtà del mondo, dopo il brillante vagabondaggio della metafisica, *non fa che ritornare* ai concetti dei filosofi greci e di Lucrezio, il grande poeta naturalista » (*Soc. e Sc. posit.*, 99). Una modernità che si contenta di tornare al primo secolo avantiCristo, e che per essere ultima non fa che risalire a venti secoli addietro, è una modernità che ogni metafisico può invidiare.

V.

Ma è sommamente curioso notare l'atteggiamento del Ferri rispetto alla metafisica. Come ogni altro positivista egli impreca contro la strana aberrazione del «-vecchio pensiero metafisico» e rifugge, per motivi d'igiene cerebrale, dalla «nebbia delle astrazioni». Ma poichè ha bisogno della metafisica come ogni altro mortale egli ricorre a quella degli altri e, pur tenendo come più cara quella men faticosa, cioè la materialista, non disdegna servirsi di Kant, di Leibniz o di Hegel. Diciamo subito, per non fargli perdere riputazione tra i suoi compagni positivisti, che li conosce da lontano, molto da lontano, più per sentita dire che per altro. Tanto è vero che gli accade qualche volta di scriverne delle belle. Per esempio egli si ostina ad affermare che J. J. Rousseau è il massimo rappresentante dell'individualismo filosofico del secolo XVIII. (*Soc. e Sc. posit.*, 65 e altrove). Orbene: nei più noti enciclopedisti non si trovano affermazioni individualiste, ma, invece, preoccupazioni prevalentemente sociali. Anzi, per farlo apposta, il Rousseau nel *Contratto sociale* ha esposto il sistema politico più oppressivo per l'individuo che si possa immaginare, ove lo stato è il padrone as-

soluto dei citttadini, ove tutti son gli schiavi di tutti.

« Le souverain c'est tout le monde, et ce souverain est absolu: voilà l'idée maîtresse du *Contrat social* » ha scritto il Faguet (*Dix huitième siécle,* 1890, 386).

E non fa poca meraviglia veder messo il Leibniz assieme ai deterministi assoluti (*Teor. dell'Imp.*, 2). Sta bene che il filosofo di Leipzig abbia fatte delle restrizioni alla libertà morale e l'abbia sottomessa a certe condizioni che ne diminuiscono l'assolutezza, ma non bisogna dimenticare che nell'opera sua più importante, nella *Monadologia,* egli ha rappresentate le nomadi come atomi spirituali completamente liberi e indipendenti, sui quali nessuna cosa può agire, e secondo lui l'anima umana è nient'altro che una grande nomade. Il metterlo insieme a Spinoza e a Moleschott è veramente un po' troppo.

Lo stesso è a dirsi del Voltaire che più volte ha ripetuta la necessità della credenza alla libertà, e del Kant il quale afferma sì che i nostri atti son determinati, ma in quanto son fenomeni, mentre sono indeterminati in quanto hanno origine dal *carattere intelligibile,* ch'è al di fuori dello spazio e del tempo.

Ma il Ferri non è obbligato a perdersi in tali sottigliezze. Ha ben altro da fare. Bisogna che parli, che urli, che strepiti, che predichi e che scriva. Non ha tempo per pensare. Ferri è un

avvocato che vuol guadagnare e un politico che vuol far del chiasso. Non può essere un sapiente che indaghi con profonda passione e possa riflettere su quello che dice.

Così egli è il pensatore meno pensante che sia dato incontrare, un positivista per ridere, un logico tentennante, uno psicologo stupefacente, un metafisico senza saperlo e uno storico senza erudizione.

Ed è infine uno scienziato che ha tanta ammirazione per la scienza che si dimentica di farne. Egli è l' arringatore, il patrocinatore, il raccomandatore, il parlatore: non gli si può chiedere nè scienza nè filosofia. Ma egli n'ha voluta fare a tutti i costi ed ha studiato i criminali.

VI.

Uno dei vanti a cui tiene più Enrico Ferri è quello di aver studiato direttamente i malfattori. Ogni dieci pagine dei suoi libri di criminologia sente la voglia di far sapere ch'è andato nelle prigioni e che ha visto coi propri occhi e toccato colle sue mani qualche centinaio di criminali. Bisogna immaginarselo per forza con un metro in tasca e qualche formula in capo, andar peregrinando per le patrie galere a palpeggiare crani di grassatori e d' omicidi, a misurare faccie di

stupratori, a confrontare le mani dei ladri e a raccoglier risposte d'incendiari e di truffatori. E non ho nessuna difficoltà a credere che, per amore del positivismo, egli abbia spinto le sue ricerche e le sue misure anche ai pazzi e alle prostitute ed io mi raffiguro senza sforzo il nostro grande scienziato, colla sua barba e la sua tracotanza, penetrare i misteri inquietanti dei manicomi e dei postriboli. Avanti di farsi capo della teppa politica e del canagliume della strada, egli ha visitato con devozione gli ospizi della teppa incarcerata e della canaglia sotto catene.

Non gli togliamo dunque la gloria di queste imprese e la dolcezza di tali ricordi. Riconosciamogli, senza invidia, la sua qualità di assiduo delle case di forza e di frequentatore dei delinquenti. Tentiamo piuttosto di trarre da questo carattere qualche sintomo significativo.

In generale si studia e si ricerca ciò che s'ama: si potrebbe supporre che il Ferri, come tutti i positivisti, specie biologi, avesse una simpatia istintiva per quello che di più basso, di più sporco, di più vile si genera fra gli uomini?

L'ipotesi potrebbe esser resa verosimile dal fatto che le sue simpatie son passate dai malfattori agli straccioni, da quelli che uccidono e rubano per conto loro e quelli che vorrebbero uccidere e rubare collettivamente.

Ma nel Ferri la delinquenza ha cambiato forma: è passata dalla strada al libro, dal piano pra-

tico al piano intellettuale. Da uomo di scienza ha commesso dei crimini scientifici e delle contravvenzioni di metodo.

Un maligno giudice istruttore spirituale potrebbe citare il Ferri come ladro, poichè ha rubato agli altri non poche idee; come truffatore, perchè ha fatto passare per scienza ciò ch'è un insieme di sgobbatura asinesca e di ciarlataneria da Dulcamara; come assassino, perchè ha cercato di ferire mortalmente a morte colle invettive e colle calunnie quelli che gli davan ombra.

E si potrebbero trovare nella sua opera perfino esempi, se non di prostituzione, almeno di prossenetismo, come quando egli voleva per forza gettar tra le braccia al suo collettivismo l'evoluzionismo individualista del vecchio Spencer. Quanto alla pazzia uno psichiatra che osservasse, come fece il Venturi, anche le forme sociali dell'alienazione mentale, potrebbe trovarne indizi interessanti nella sua agitazione, nella sua megalomania, nella sua smania di mettersi avanti, nella sua passione di perseguitare e di credersi perseguitato.

Ma non son qui a fare il giudice o il medico: voglio scoprire soltanto qualcuno dei delitti scientifici commessi da questo scienziato parlando di criminali. Delitti che non sono soltanto suoi, ma anche della scuola a cui appartiene, con alla testa Cesare Lombroso, altra chioccia brevettata di pulcini e pulcinelli positivisti, biologi e sociali-

stoidi dai quali occorrerà, poco a poco, purgar l'Italia.

VII.

Un bel giorno l'Italia non si contentò più di fornire al mondo la più bella collezione di delinquenti che si possa immaginare, ma volle anche avere una letteratura sui delinquenti.

Allora Cesare Lombroso, dopo aver raccolto idee in Francia, metodi in Germania e fatti in Inghilterra, cominciò nel 1871 a intrattenere gli italiani del piacevole argomento dell'uomo delinquente. I libri si moltiplicarono, le tabelle si accumularono, sorsero gli scolari, i critici, i traduttori e n'uscì fuori la Scuola Criminale Italiana, unico articolo di esportazione intellettuale, fino a pochi anni fa, del nostro paese.

Enrico Ferri, il quale si occupava in quei tempi di buttar giù il libero arbitrio, non si curò troppo delle nuove dottrine e quello che doveva parlare poi tanto di misoneismo, impiegò circa dieci anni ad occuparsi davvero di criminologia. Nel 1885 uscivano i *Nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale,* che però non è opera di vera e propria criminologia, nel 1880-81 gli *Studi sulla Criminalità in Francia,* nel 1883 gli *Studi comparati di antropometria criminale e normale* e il libro su *Socialismo e Criminalità,* nel

1884 l'*Omicidio-Suicidio*, nel 1892 la *Sociologia Criminale* (rifacimento dei *Nuovi orizzonti*), nel 1891 la monografia sull'*Omicidio*, oltre a innumerevoli lezioni, conferenze, articoli ed opuscoli di riassunto, commento o propaganda.

L'attività non manca al Ferri, ch'è davvero uno dei grandi lavoratori d'Italia: per chi ritiene, democraticamente, il lavoro una virtù, il tribuno criminologo meriterebbe un elogio simile a quello che i moralisti fanno dell'asino e della plebe. Ma, sfortunatamente, nella scienza non è la *quantità* ma la *qualità* del lavoro compiuto quella che vale. E bisogna confessare che i libri del Ferri son fatti in modo molto sbrigativo: grandi citazioni, grandi ripetizioni, grande abbondanza di bibliografia, quasi a compensare la scarsità delle idee nuove, e una forma sciatta e dimessa, senza colore e senza vita, che renderebbe assai strana anche la sua fama di oratore, se non si pensasse alla facile contentatura delle folle italiane.

E per questa nostra contentabilità, che ci fa accogliere i rifiuti degli altri popoli e fa dei nostri operai quelli che si contentano di più piccolo salario, si è formata la fama del Ferri come scrittore di criminologia. Conveniamo che le apparenze potevano trarre in inganno.

Il Ferri, come gli altri suoi commilitoni in delinquenza, si è presentato in veste di novatore e di ribelle. Si trattava nientemeno d'introdurre il

metodo sperimentale nella criminologia, di scemare il numero dei delitti, di studiare il delinquente invece del delitto e di trasformare le basi del diritto penale.

Senza indugiarci a chiedere come l'esperienza sia concepibile nello studio dei criminali, poichè sperimentare significa vedere se si compiono o no certe azioni mutando certe condizioni, vediamo in qual modo non l'esperienza ma l'osservazione dei criminali vien fatta dal Ferri.

La prima cosa che meraviglia gli studiosi è la scarsità dei soggetti studiati, rispetto alla massa generale dei delinquenti e a quella dei normali.

Bisogna cominciare col sottrarre dagli individui studiabili coloro che commettono delitti che non vengon considerati come tali legalmente. Molte volte, scrive lo stesso Ferri, gli « istinti criminali si sfogano in forme velate, schivando il codice penale; invece di uccidere col pugnale si persuaderà la vittima ad imprese pericolose, invee di rubare sulla pubblica via si froderà nei giuochi di borsa; invece di stuprare con violenza, si sedurrà per poi abbandonare la tradita ecc. A lato della delinquenza legale ed apparente è la delinquenza sociale o latente, ed è *difficile dire quale delle due sia la più numerosa* ». (Soc. Crim., 1892, 103).

E non basta. Bisogna sottrarre coloro i quali commettono dei delitti, ma hanno l'accortezza e la fortuna, molto frequente, di non farsi acciuf-

fare dalla giustizia (v. *Soc. Crim.*, 104). Inoltre bisogna considerare tutti quei delinquenti che sono a disposizione dei criminalisti ma che questi non studiano. Su tutte le migliaia di malfattori albergati dalle prigioni d'Italia il Ferri non ne ha visti, ch'io sappia, che poche centinaia. Per quanto siano laboriosi e spicciativi i nostri lombrosiani si sa ch'essi non hanno avuto fra mano che una parte piccolissima della delinquenza europea.

E in questo residuo minimo di delinquenza troviamo almeno dei caratteri costanti? Neppure. Il Ferri medesimo è costretto a riconoscere che « i caratteri antropologico-criminali si sarebbero riscontrati in un contingente che sta fra il 40 e il 50 % della massa dei delinquenti » (*Soc. Crim.*, 155) e afferma che « nella massa dei delinquenti ci sono quelli d'occasione, e sono molto numerosi, che non presentano un tipo criminale spiccato » (*Soc. Crim.*, 108). In modo che il preteso tipo è rappresentato dalla *minoranza di una minoranza*. In quella piccola quantità di criminali studiati, si riscontrano i caratteri solo in una piccola quantità. Facendo un calcolo molto grossolano avremo:

Delinquenti non legali	300 0/00
Delinquenti non scoperti	200 0/00
Delinquenti arrestati e non studiati	480 0/00
Delinquenti studiati	20 0/00

Su questo 20 ‰ quasi la metà non possiede il famoso tipo, in modo che il decantato tipo criminale rappresenta soltanto per ora, in modo assoluto, il 10 ‰ di tutti i delinquenti reali, senza che ci sia la certezza che i criminali non caduti sotto le mani criminologiche presentino la stessa proporzione del 40 o 50‰ riscontrata negli esaminati.

Tanto più che i criminologi positivi non pensano alle differenze delle razze, non si curano di vedere se certi caratteri che sono anormali in una razza europea siano invece distintivi di una razza australiana, se il tipo criminale cinese corrisponde al tipo criminale europeo (1). Mentre la scienza dev'esser generale essi non si occupano che di una parte del mondo, e, deposta ogni trodizione universalista della scienza, il Ferri confessa tranquillamente ch'egli fa « della sociologia criminale per i paesi civili del nostro tempo e non per tutti i paesi del mondo nè per ogni fase di evoluzione umana » (*Soc. Crim.*, 89). Forse il Ferri vuol reagire all'astrazionismo della scuola classica che studiava il delitto in sè come fatto

---

(1) Infatti il Fano ad es. non riscontrò stigmate degenerative nei delinquenti cinesi (*Un fisiologo intorno al mondo*. Milano, Treves, 1899, pag. 259).

universale senza occuparsi del delinquente? Non avrebbe tutti i torti perchè nelle scienze biologiche e sociali, dove non c'è modo di fare comode sintesi, bisogna scendere al particolare. Ma il Ferri si ferma a metà nella sua nova idea: all'astrazione del delitto egli minaccia di sostituire l'astrazione del delinquente.

Egli fa del delinquente una classe o più classi, cioè qualcosa di generale, d'incompleto, d'impoverito. Egli studia i caratteri comuni di un concetto, di una collettività e non più la realtà vivente e completa ch'è l'individuo. Non c'è il *delinquente* come non c'è *il delitto*: c'è il delinquente *A*, il delinquente *B*, il delinquente *C*, ognuno coi suoi caratteri personali, individuali, singolari, che ne fanno quello che è, distinto da ogni altro.

Invece il Ferri all'individuo sostituisce la classe, le categorie: dopo essersi allontanato dal razionalismo nelle intenzioni se ne avvicina di nuovo nel fatto.

Infatti quando vuol dare una definizione generale del delinquente fa delle scoperte sul tipo di quelle di M. De la Palisse. Cos'è il delinquente? E' un anormale, risponde il Ferri, una varietà antropologica con caratteri patologici, degenerativi di origine atavica. Cosa significa tutto ciò? Che il delinquente non è un uomo come tutti gli altri, ch'è un malato e che somiglia ai bruti ed ai barbari.

C'era bisogno di tanti volumi per venirci a rivelare codesti straordinari segreti? Se un uomo uccide è certo che non fa come la maggioranza, e siccome ciò che nuoce e non è comune alla maggioranza si chiama malattia, così possiamo dire che quell'uomo è malato, come da tempo immemorabile si chiama belva e selvaggio chi commette azioni contrarie agli interessi e ai sentimenti dei componenti una certa società. Siamo addirittura nella sfera dell'osservazione comune, volgare, secolare. L'unica cosa che può sembrar nuova è l'ativismo, che dalla biologia generale s'è voluto portare nell'antropologia, ma siccome esso poggia sull'eredità, la quale è il dubbio e oscuro problema biologico degli ultimi tempi, non c'è da insisterci troppo. Possiamo, volendo, confrontare il selvaggio e il delinquente, ma quanto allo stabilire una filiazione in questo caso particolare bisognerebbe veder più chiaro nella filiazione in generale.

Tanto più che ammettendo il concetto del delinquente come selvaggio sperduto nella civiltà, saremmo portati a una graziosa conseguenza. Siccome quegli atti che si dicon delitti son normali in una società di selvaggi e siccome non possiamo credere che lo stato presente sia l'ultimo stadio dell'incivilimento umano, siamo forzati ad ammettere che molti di quegli atti che oggi sembrano a noi naturali saranno considerati nel futuro come criminosi. Cioè bisogna concludere che

i selvaggi posseggono tutti i caratteri antropologici della delinquenza, e che noi tutti, oggi, possediamo qualcuna di quelle stigmate degenerative che serviranno ai futuri Lombrosi per scoprire la nuova criminalità. Oggi siamo tutti delinquenti nati; quando la morale progredirà e il tipo sarà modificato, quelli che ci somiglieranno saranno le vittime designate alle misurazioni di qualche Ferri o di qualche Marro.

E, se avete dimenticato Haeckel, il Ferri vi ricorderà che l'ontogenesi ripete la filogenesi, cioè che i fanciulli sono, fra noi, quelli che più si avvicinano al tipo delinquente. Le scuole elementari, per chi non lo sapesse, sono le succursali delle carceri e l'infanzia, che rappresenta fisicamente l'età più estetica dell'uomo, è quella che più si accosta all'ideal ceffo dell'assassino ferriano.

Però, bisogna convenire che il Ferri non insiste molto sul carattere atavico del delitto. In fatto di scienza egli è oltremodo conciliativo; per non scontentar nessuno copia da tutti. Egli si dà cura di fare uno specchietto delle varie opinioni circa i fattori della delinquenza e dopo avere enumerate le varie teorie del delitto, dopo aver citato chi lo ritiene un'anormalità biologica, chi lo crede una normalità biologica, (come quell'ingegnoso Albrecht il quale, unico fra tanti, ha lo spirito di sostenere che il delitto è la cosa più naturale, più normale che ci possa essere), e dopo

aver messo in fila chi l'attribuisce a cause cosmiche e chi a ragioni sociali, finisce col mettere col suo nome la sua teoria: Il delitto ha origine biologica-fisico-sociale. Egli raggiunge così l'originalità senza inventar nulla, e concilia tutto senza scontentare nessuno. Non si potrebbe essere più abili di così.

Eppure il Ferri tiene all'originalità e tiene a far credere che ha inventata lui la classificazione dei delinquenti adottata dalla maggior parte dei criminalisti e che consiste nell'ammettere due gruppi di criminali, uno d'incorreggibili (delinquenti pazzi e delinquenti nati) e uno di correggibili (delinquenti d'occasione e delinquenti di passione) più una categoria intermedia di gente che sta sospesa nel limbo tra il vizio e la virtù e che il Ferri chiama delinquenti abituali. Ora questa classificazione potrà esser magari nuova, per quanto paia che lo sia fino a un certo punto, ma è certamente inutile. Infatti che cosa mi dice la categoria dei pazzi? I delinquenti sono degli anormali, dei malati, e, secondo gli stessi lombrosiani, dei malati di spirito: il delinquente non è dunque una classe dei pazzi? E che significa il dirmi che ci sono dei delinquenti nati? Siamo sicuri che tutti quelli che hanno certi caratteri antropologici commettano dei delitti e che un regime individuale o sociale diverso non possa impedire la ipotetica loro delinquenza? Tutti i selvaggi son forse tutti assassini? E quanto ai delinquenti

d'occasione non bisognerà ricorrere a qualcosa di più profondo del momento, cioè a una passione o ad una malattia? E basta la passione per spiegare un delitto? Quanti sono agitati da una stessa brama, da una stessa ira, eppure, perchè son diversi, agiscono diversamente! Non parliamo poi della categoría degli abituali, classe ambigua, anfibia, incerta, che sembra fatta per comodo degli psichiatri in imbarazzo.

In questa classificazione v'è la tendenza ad attribuire la parte di cause a segni esteriori e superficiali. Infatti quando parla dei *fattori* del delitto egli intende come *cause* anche i caratteri antropologici esterni in modo che bisognerebbe ammettere che la mandibola sviluppata e il colorito livido degli occhi degli omicidi sono, ad esempio, fra le *cause* di un assassino. Ora io potrei ammettere i caratteri somatici come cause quando si trattasse tutto al più di caratteristiche del sistema cerebro-spinale, che il nostro frettoloso materialismo pone a sostrato della vita psichica. Ma non posso comprendere certi caratteri esteriori, come la scarsità della barba e lo sguardo freddo, presi come *fattori* di una reazione psichica quale il delitto.

E qualcosa di simile si potrebbe osservare riguardo agli altri fattori fisici e sociali. Poichè un certo numero di uomini posti nelle stesse condizioni di clima, di economia e di società si comporta diversamente, reagisce in modo vario, uno

con la creazione, un'altro colla rassegnazione, un terzo con un omicidio, significa che le ragioni profonde delle diverse forme di reazione risiedono nell'intima costituzione psicologica degli individui. Là occorre cercare la soluzione del problema, nell'indagine interna personale, più che nella descrizione delle anormalità craniche e delle forme del naso. I positivisti eran troppo grossolani per farsi psicologi, e si son fatti fotografi: non potendo penetrare l'interno hanno misurato l'esterno.

VIII.

Ma il Ferri non ha fatto soltanto delle misure, non è stato solo un antropologo ma un penalista. Viene dall'avvocatura più che dalla medicina. E infatti ci ha dato la teoria penale più completa che offra la scuola lombrosiana. Mentre la scuola classica si occupava della pena come funzione distributiva in base a un concetto morale di colpa volontaria, il Ferri riconosce nella punizione « la sola natura di funzione difensiva o conservativa della società » e « l'indipendenza di questa funzione da ogni criterio di libertà morale o di morale colpabilità » (*Soc. Crim.*, 426). Da buon evoluzionista egli risale ai primi organismi e scopre che tutti reagiscono: la pena è difesa collettiva contro le azioni antisociali. La vendetta

non è più individuale, come nella società imperfettamente organizzata, ma diviene sociale. La collettività vuol vivere ed è costretta a difendersi contro chiunque insidia la sua esistenza. La pena è una funzione biologica. E sta bene: essa no è mai stata altro, malgrado le superstrutture più o meno razionali di cui i ragionatori criminalisti l'hanno voluta ricoprire, ma il Ferri non creda di averla fatta finita colla morale. Che l'uomo sia libero o no, lo condanneremo egualmente quand'è nocivo agli interessi dominanti.

E inoltre il concetto di difesa include due affermazioni morali: ch'è bene che la società esista, e che una parte degli uomini può tranquillamente togliere la libertà a un'altra parte. Non c'era bisogno di mandar via la morale, chè, in ogni caso, anche cacciata dalla finestra rientra dall'abbaino.

Ma il Ferri non ha troppo simpatia colla morale. C'è forse, in quest'odio, un calcolo segreto? Non si potrebbe supporlo, dopo che si è fatto il Rodomonte e il Don Quijote della pubblica purità. Ma la morale gli serve di strumento, come i libri di criminologia, che il popolo non legge o non intende, gli hanno giovato a passare per grande uomo e per eroe della più certa sapienza.

Giovanni Vailati

I.

Dovendo scrivere di Giovanni Vailati mi son riaccorto quanto sia difficile trattare di quel che si conosce meglio, cioè di quel che si ama di più.

Intorno ai soggetti indifferenti e agli uomini che non vedemmo, la parola esce pronta e franca; la prosa vien giù lustra e tirata come la pasta de' chiccai; le distinzioni comode, le interpretazioni illuminanti e i motti prismatici s'improvvisano con la bella sicurezza di un eccitamento tutto cerebrale. Ma se un'idea è stata per voi la compagna crudele e fedele delle passeggiate solitarie, delle sere laboriose e delle notti insonni; se in un'idea avete messo il meglio di voi stessi e più della metà della vita, in modo ch'essa tenga a ogni pensiero del vostro pensiero e ad ogni particola del vostro essere; se un uomo è stato per voi non già il pretesto di letture gradevoli e di scritture soddisfacenti ma l'*amico* — e nient'al-

tro —; se voi siete entrato nella sua anima, se avete guardato nella sua mente in tutti i momenti della sua attività, se avete fatto parte, ospite desiderato e prediletto, del suo cuor di fratello, allora, — miei cari uomini d'ingegno, miei abili montatori belletristici, — allora alla tranquillità del costruttore di periodi e all'inventore di motivi succede la timidità dell'innamorato, e l'incertezza di chi sa tutti i visi della certezza, e l'esitazione di chi conosce tutte le pieghe e tutti gli alveoli del suo argomento e affermando vede subito i motivi di una possibile negazione e generalizzando scopre subito coll'occhio i casi contrari e in fine, — diciamo anche questo! — il pudore dell'amante che scoprendo agli sguardi di tutti ciò che ama, ciò ch'è più suo, sente di mettere a nudo anche il vero se stesso. All'intelletto fa ombra l'affetto; l'analisi amorosa impedisce la sintesi ingegnosa. Per esser grandi attori — paradossava Diderot — non bisogna sentire ciò che si recita; per esser reputati sagaci scrittori, seguito io, non bisogna conoscer troppo quello su cui s'ha da scrivere.

E Vailati non è per me e non può essere per me « un tema d'articolo ». Egli non mi appare, neppur dopo due anni dalla sua morte, come matematico, come storico, come filosofo, come l'autore insomma di queste mille pagine, dove l'affettuosa pazienza degli amici ha raccolto tutte le

reliquie del suo ingegno (1). Egli non è per me un « oggetto intellettuale », qualcosa che si può ordinare, sistemare e giudicare, come, ad esempio, un Herbert of Cherbury o un Bolzano qualunque. Non già che io lo stimi più grande; ma lo sento più *mio*.

Dietro il grosso volume bianco de' suoi *Scritti* rivedo la sua faccia grande, rossa, ridente come negli anni lontani; risento la sua voce amica e paziente, i suoi scoppi di riso; lo rivedo intento ad ascoltare cogli occhiali cascanti innanzi e il naso volto in su, quasi a fiutare le verità o i sofismi; lo rivedo col suo lapis nero in mano a tracciar figure o parole sui marmi de' caffè o nelle pagine de' suoi taccuini; lo rivedo con me, con altri, con mille altri, a Roma e a Firenze, a Bologna e a Milano, a Ginevra e a Parigi; da Biffi, da Castelmur, da Vachette, da Aragno; lo rivedo acceso di ardore nelle discussioni vagabonde; acceso di allegria dinanzi ai tortellini di Lapi o ai broccoli della Sora Nina; acceso di febbre nel letto bianco... Rivedo, insomma, e risen-

---

(1) *Scritti di G. Vailati* (1863-1909), Firenze, Seeber, 1911, pp. LXXIV, 972. Gli amici che hanno curato la ristampa sono M. Calderoni, G. Vaccà e U. Ricci. Il primo, al quale si deve la massima parte del lavoro, ha posto in fondo un ricchissimo e utilissimo indice alfabetico. — Gli scritti raccolti son 213 e ve ne manca soltanto uno, inedito, sulle proporzioni.

to, il Vailati vivo, il Vailati vero, Giovanni Vailati nato a Crema e allevato a Torino, con la sua figura, la sua carne, le sue ossa, le sue obiezioni e i suoi *calembours*.

Di questo Vailati vivente, di questo Vailati vivo ancora nel mio cuore e in altri cuori e ne' ricordi di chi l'amò ed anche soltanto di chi lo conobbe, il volume degli *Scritti*, per quanto ricco di idee e prezioso di notiziè, non dà che un'immagine lontana e geometrizzata. La matematica, la storia, la filologia e la filosofia di Vailati non erano che una parte di lui. Si sapeva che s'era occupato ,uno de' primi, di logica matematica e che n'aveva scritto; si sapeva che aveva studiato e studiava storia delle scienze; si sapeva che s'appassionava per la logica, per la filologia, per il pragmatismo, per l'economia politica e per dieci e cento altre cose, e si leggevano anche, ogni tanto, i suoi brevi e lucidi articoli e se ne discuteva spesso insieme; ma la sua attività di scrittore sembrava così piccola rispetto al resto! Messa ora tutta insieme la sua produzione sembra enorme, ma gli intimi sanno con quanta fatica e quanto di rado egli stillasse quelle note e quelle recensioni. La sua vita non era lì — non era tutta lì. Egli considerava lo scrivere come dovere, ma come un dovere meritorio, cioè doloroso; egli voleva conoscere, sapere, comprendere ed eccitar gli altri a capire, a sapere, a conoscere, ed aiutarli ed instigarli e magari forzarli. Ma tutto

non era in lui conoscenza e quel più che c'era non era forse il meglio ma era moltissimo e per lui e per gli altri.

Più che l'autore e il maestro egli era per molti — per tanti! — l'amico sicuro di ogni mattina e di ogni sera, la guida amorosa, il compagno instancabile, il conservatore animato e animante — una specie di Socrate famigliare, sempre desto e sempre aperto; una specie di savio antico senza durezza, una specie di prete laico senza pedanteria. La sua acutezza di logico era apprezzata da tutti, anche da coloro che n'eran vittime, e di essa abbiamo testimonianze continue nelle pagine del volume. Ma dove son le prove, fuor che nella nostra memoria, della sua bontà profonda, della sua generosità semplice, della sua cordialità sincera, della sua arguzia sempre all'erta, della sua cultura universale, della sua delicata penetrazione morale? Chi l'ha conosciuto dentro, chi è vissuto accanto a lui per anni sa che la sfera della sua vita, e, diciam pure, la sfera visibile, era assai più larga che la sfera della sua cerebralità. Più che il pensatore — che non tutti capivano e che pochi apprezzavano veramente — attirava in lui l'uomo.

Vailati non era una figura poetica — almen per quelli che trovan poetici soltanto i pezzi consacrati; i fiorellini, le stelle, la primavera e il duce a cavallo. Ma per gli altri, per gli spiriti che son veramente poetici appunto perchè vedon poe-

sia là dove i primi vedon prosa di giornale, per gli altri, per noi, anche Vailati era poetico. Non era bello, non era pulito, non era eroico, ma aveva e conserva agli occhi nostri la sua poesia.

Un professore di matematica! Un omaccione provinciale e disordinato! Un almanaccatore di sillogismi e di formule!

Sissignori! Ma egli era, prima di tutto, uno di quegli uomini che si fanno sempre più rari: aveva una personalità, era *lui*. In mezzo a uno sciame di ambiziosi e di armeggioni, in mezzo a un branco di gente che cerca soltanto il mangiare e il comodo suo e fa servire anche la filosofia, anche il pensiero per codesti scopi porcini ed umani; in mezzo a una processione (senza bandiere) di copie e d'imitazioni, di cretini gemelli e di birbaccioni uniformi, in mezzo a un mondo in cui l'amore disinteressato per le cose più alte e più inutili si va perdendo, Vailati era un personaggio estremamente poetico. Egli era l'uomo che viveva per lo spirito, per il pensiero, per la cultura; era l'uomo senza invidia e senza rancore, senza piani di carriera, senza appetiti di argento; sol desideroso di conoscere e di amare, di conoscere meglio e di amare di più. Era l'uomo che girava il mondo in cerca di libri e di amici, senza speranze di avanzamenti, più felice nel dare che nel ricevere; fermo nelle sue idee ma pur capace di comprendere e di gustare esperienze diverse dalle sue; epicureo dell'intelligenza ma

stoico del corpo; irreligioso per forza di ragione ma non chiuso alle possibilità della fede. Sentiva straordinariamente la musica; sentiva meravigliosamente l'amicizia: e chi è capace di amare a quel modo Beethoven e l'amore non può esser anima piccola e impoetica.

Ed ora, da due anni, la sua bocca è chiusa per tutta l'eternità e la sua calda mano d'amico è fatta artiglio ghiacciato di scheletro e di lui ci restano queste mille pagine stampate e qualche centinaio di lettere dove un po' più della sua anima è traboccata. Ma tutti questi fogli stampati e scritti non sono lui, non son tutto lui; non ci dànno intera la sua persona: era necessario perciò che la rievocasse con l'affetuosa parola uno di quelli che più gli vollero bene. Intorno a un uomo così pieno di vita, e di vita amorosa e generosa, si dovevano scrivere soltanto ricordi biografici e discetazioni dialettiche?

Chiunque, anche se mai non lo vide, potrà leggere il suo volume e studiarlo e coglierne quel che può restare di tante pagine: ma chi potrà, se non lo conobbe, immaginare, accanto alle gelide pagine e agli stecchiti pensieri, la viva persona che li scrisse?

Ma è proprio necessario? chiederà qualcuno. Codesto Vailati fu veramente qualcosa di notevole fuor della testa del suo unico discepolo e dei suoi nove amici del cuore?

II

E' vero. M'ero scordato che tra i lettori saranno moltissimi quelli che non sanno nulla di lui e più ancora quelli che non l'hanno avvicinato mai, e gli uni e gli altri saranno meravigliati del mio calore e delle mie parole. Prendendo in mano la penna avrei voluto fare un saggio informativo, presentativo: avrei voluto dire in breve chi fu Vailati e quale fu la sua idea centrale e per quali ragioni conviene leggerlo ed occuparsene. Ma quel traditor sentimento che i filosofi negano come gli struzzi negano il cacciatore, quell'affetto ch'io sentiva in me, vivo, per il Vailati vivo, s'è approfittato dell'occasione e ha voluto, sia pur fuggevolmente, sfogarsi. Ma l'affetto non prova e non insegna; il mio dovere non è compiuto. Ecco qua.

Giovanni Vailati nacque a Crema il 24 aprile 1863 dal nobile Vincenzo Vailati e da Teresa Albergoni. Fece i primi studi coi padri Barnabiti: prima nel collegio di S. Maria degli Angeli di Monza e poi in quello di S. Francesco di Lodi. Nell'autunno del 1880 s'inscrisse nella facoltà di matematica a Torino, dove, narra il suo biografo, un professore francese al quale era stato affidato contribuì, con letture e discorsi, a fargli perder

la fede. Fin d'allora studiò con eguale ardore le cose più diverse. Rimase a Torino fino al 1888 e si laureò, oltre che in ingegneria, in matematica pura.

Passò, dopo, due anni a Crema, a casa sua, leggendo e annotando quanti più libri potesse. Pensava già di darsi all'insegnamento e ne scriveva all'amico Premoli fin dal 1891: in questo medesimo anno compariva il suo primo scritto, nella *Rivista di Matematica* del Peano.

Nel 1892 il Peano lo chiamò come suo assistente di calcolo infinitesimale a Torino. Nel 1895 fu nominato assistente di geometria proiettiva e poi assistente onorario del prof. Volterra.

Nel 1899 insegnò nel Liceo privato di Pinerolo; nell'anno stesso fu mandato al Liceo di Siracusa; nel 1900 trasferito a Bari; l'anno dopo a Como e nel 1904 a Firenze, dove, per incarico de' Lincei, avrebbe dovuto preparare l'edizione nazionale di Evangelista Torricelli.

A Firenze si legò più profondamente coi giovani del *Leonardo*, nel quale scrisse fin dall'annata seconda, e da allora incomincia quella che si potrebbe dire l'epoca più « brillante » della sua vita. Perfino il ministero della pubblica istruzione si accorse di lui e il ministro del tempo, per suggerimento del Salvemini, lo chiamò a far parte della Commissione Reale per la Riforma

della Scuola Media, dove ebbe modo di svolgere e saggiare le sue idee pedagogiche.

Dal 1906 al 1909 visse tra Firenze e Roma, discutendo e scrivendo più di prima, e affaticandosi forse più del necessario per non mancare a nessuno de' suoi doveri. Verso la fine del 1908 si ammalò abbastanza gravemente a Firenze; appena si sentì meglio volle partire, contro i consigli e i desideri degli amici, per Roma, e a Roma ricadde malato e morì nella casa di salute delle suore di S. Carlo il 13 maggio 1909.

Era di persona piuttosto grande e grosso: la faccia rubiconda, rasa e gioviale ricordava un po' quella di un pastore tedesco o di un contadino di Breughel. Non era bello di viso nè elegante di vesti, ma piaceva a ognuno che con lui parlasse anche per poco. Rideva spesso: aveva del fanciullesco e dell'ingenuo anche nell'arguzia e pareva che volesse divertire se stesso svegliando il riso negli altri. Fu semplice di abitudini; sobrio nel mangiare e nel bere; dimesso nel vestire; modestissimo in tutto. Amava appassionatamente la musica e l'amicizia, i libri e i viaggi; odiò soltanto il fumo del tabacco, la poesia decadente e i sistemi di metafisica.

Non credo s'innamorasse mai di donna: so che non volle moglie specialmente pel timore d'esser troppo debole e condiscente coi figlioli. Ebbe molti amici, alcuni de' quali amò con affetto più che paterno e più che fraterno, e con loro fu ge-

neroso di consigli, d'insegnamenti, di quattrini e di libri.

Viaggiò molto, sia per conoscer gente nuova, sia per recarsi a congressi o a visitare scuole o biblioteche: fu più volte in Francia, in Inghilterra, in Germania, Danimarca, Austria, Ungheria, Grecia. Predilesse, fra i popoli, i Greci.

Fu lettore assiduissimo e annotatore instancabile e pur pareva che non facesse nulla perchè sempre era insieme con qualcuno, in casa o fuori, per discorrere dei pensieri suoi favoriti. Stava lunghe ore nei caffè e desiderava sempre conoscere uomini nuovi e studiarli. Non era eloquente nel senso meridionale della parola: ma i suoi discorsi, tirati a pulimento logico e tutti sfaccettati di metafore e spiritosaggini, si ascoltavano volontieri e spesso persuadevano.

Fu orgoglioso della sua mente e delle sue idee ma non vanitoso e non si perse dietro alle ambizioni dei più.

Non ebbe nemici.

III.

Chi scorra il volumone degli *Scritti* vedrà di quante cose egli si occupasse. Di matematica pura pochissimo; di logica matematica, della quale fu uno de' propugnatori, abbastanza; di storia

delle scienze molto; di economia politica e di scienza del linguagigo assai; di logica induttiva e deduttiva, di metodo e di filosofia delle scienze moltissimo. Chi sfoglia questo libro si trova innanzi alla prima un grosso zibaldone senza ordine e senza filo, dove da un teorema di logistica si passa a una discussione di geometria e da questa a un saggio di storia della meccanica eppoi a un problema di terminologia platonica o di tecnica razionalistica, a un articolo di filosofia « impura », a una recensione di economia politica, a un *excursus* etimologico. In chi non sa altro di lui può nascer l'impressione che questa raccolta sia stata messa insieme dall'amore dei superstiti e non sia giustificata dall'utilità per gli studi e dal valore del pensiero.

Eppure questa apparente « silva de varias lecciones », è, secondo me, uno de' libri più organici e coerenti della moderna filosofia italiana, per coloro, naturalmente, che non vedono l'unità soltanto delle simmetrie dei sistemi o l'organicità nei paragrafi dei trattati.

Giovanni Vailati fu un curioso, un vagabondo, un enciclopedico, un leonardiano nel senso antico e recente. Non v'era scienza che non l'attirasse, problema che non lo incuriosisse, uomo o lingua che non lo seducesse. Somigliava, in meglio, a quel Bayle, ch'egli non citava quasi mai e che gli piaceva tanto. Era uomo che guardava a ogni punto dell'orizzonte, che spiava il soffiar di

ogni vento e tendeva l'orecchio a ogni voce vicina e lontana. Ma la curiosità non lo rese mai superficiale e l'universalità non lo fece cascare nel dilettantesco. In mezzo a tutta questa cultura, a questa molteplicità di studi e di indagini c'era lui, c'era Vailati, c'era la sua mente organica e organizzata che assimilava ed eliminava, sceglieva e ordinava, svolgeva e continuava con mirabile continuità attraverso quell'apparente bailamme di fatti e pensieri eterogenei.

Per vedersi trasformare lo zibaldone in sistema e la miscellanea in trattato bisogna conoscere o scoprire la chiave, la parola d'ordine. La chiave e la parola d'ordine di Vailati è lo *studio del metodo* — o, per accondiscendere alle sue simpatie pluralistiche, lo studio dei metodi. L'unità degli scritti di Vailati è data sopratutto da questo: che egli, più che voler dare nuove soluzioni di problemi, s'è studiato di migliorare i modi coi quali si possono porre e risolvere bene i problemi.

Per lui, insomma, la filosofia era piuttosto un riflessivo perfezionamento dei *mezzi* che un correre precipitoso o un volare affannoso verso i *fini*. Da tutti i suoi scritti se ne potrebbe trarre uno solo, ben ordinato e legato, che avrebbe per titolo: *Gli strumenti del pensiero*.

Il filosofo, secondo lui, non era chiamato a sviscerare i segreti del cielo e della terra, a metter su implacature di sistemi o a piantare cartelli con tanto di *verboten* a tutte le svoltate della vita. Il

filosofo, invece, dovrà esser semplicemente un ripulitore perpetuo degli errori che perpetuamente ritornano: un raffinatore e miglioratore degli strumenti del pensiero (linguaggio, logica...) de' quali abbiamo sempre bisogno, qualunque sia il fine che ci proponiamo.

Gli piaceva rassomigliare il filosofo al *barbiere* che deve ogni poco radere sulla guancia dell'umanità le cause di errore che continuamente rinascono, o all'*arrotino* che riaffila i coltelli che sempre si ottundono o arruginisono senza sapere a cosa serviranno: se ad un chirurgo per salvare una vita o ad un assassino per toglierla.

La filosofia, insomma, dev'esser studio e cura de' metodi, de' concetti, degli strumenti di cui tutti ci serviamo. Solo per questo essa può distinguersi dalle scienze. « Se vi è infatti un carattere che distingua la scienza in genere dalla filosofia, mi pare che esso appunto consista in ciò, che compito di quest'ultima non è tanto di *fare* delle scoperte quanto piuttosto di prepararle, di provocarle, di *farle fare*, contribuendo coll'analisi, colla critica, colla discussione, a sgomberare la via che ad esse conduce e fornendo i mezzi e gli strumenti (ὄργανα) richiesti per superare gli ostacoli che rendono difficile progredire in essa. Il caso di Bacone, il cui valore come scienziato è pressochè nullo, e che paragonava se stesso al trombettiere che incita gli altri ad impegnare battaglia, dandole il segnale senza parteciparvi,

è caratteristico a questo riguardo: e ,a scusa di lui e dei molti altri filosofi che si trovano nello stesso caso, si potrebbe addurre quel noto proverbio contadinesco secondo il quale chi suona le campane non può nello stesso tempo seguire anche la processione » (352) (1).

La sua idea dominante è quella che tutti gli uomini pratici conoscono da un pezzo: per migliorare i prodotti bisogna migliorare i produttori; cioè: per migliorare la filosofia bisogna migliorare le teste dei filosofi.

Continuando a filosofare gli errori e i non sensi si accumulano ed è bravo chi si ritrova. Ci vuole, invece, ,una terapeutica mentale, un continuo richiamo alla strada buona, una sempre rinnovata analisi de' processi dell'intelligenza, un perfezionamento sottile e paziente degli arnesi più necessari. Dunque, prima di tutto, studio del *metodo*: porre bene le questioni, vedere se son reali o apparenti, vere o fittizie. Ogni questione *vera* è *solubile*: per conseguenza niente agnosticismo, niente positivismo che faccia all'amore col mistero. Eppoi; esame della logica, perfezionamento della logica formale: esame del linguaggio tante volte elemento perturbante e causa d'errore;

---

(1) I numeri fra parentesi si riferiscono al volume degli *Scritti* (Firenze, 1911).

storia del pensiero che ci presenta un perfezionamento successivo di stumenti e di concetti; studio dell'uomo, della sua anima, dei problemi dell'educazione: anche l'uomo non è uno strumento, anzi lo strumento per eccellenza di sè stesso?

Questo studio dei mezzi trovò nel Vailati il suo *punto ottimo* nel famoso Pragmatismo. Tutti conoscono, credo, la formula pragmatistica, quella derivata dal pragmatismo originario del Peirce: una proposizione qualsiasi non ha senso se non in quanto si riferisca ad esperienze possibili il cui verificarsi o no possa farcela considerare vera o falsa. Il pragmatismo vuol riconoscere quali sono le proposizioni di cui si può stabilire la verità e la falsità e quelle in cui ognuno ha ragione. Ciascuno è giudice inappellabile delle proprie esperienze attuali ma non delle esperienze future. Su questa « futurizzazione del metodo induttivo » si fonda il pragmatismo peirciano e in questo principio Vailati, il filosofo del *se* e della previsione, trovò il ganglio centrale dei suoi fili ideali.

Il pragmatismo lo riportava così verso la realtà pratica, verso la scienza.

Il Vailati voleva, a differenza di certi suoi contemporanei che hanno per le scienze il disprezzo e la repulsione che gli asceti hanno per le donne (considerate come *impure* e come produttrici di pseudo-piaceri), che i filosofi stessero in maggior contatto cogli scienziati. « E' alla mancanza di solida educazione scientifica e di qualsiasi « alle-

namento » a quelle argomentazioni precise e a quell'ordine rigoroso che le ricerche positive esigono, che va attribuita quella caratteristica verbosità e quella singolare imprecisione di linguaggio e di pensiero che tanto spesso i critici stranieri rimproverano ai nostri scrittori di filosofia, insieme ad altri difetti non meno deplorevoli » (417).

Non voleva però che la filosofia facesse le parti di suprema corte di cassazione delle questioni più generali delle scienze particolari (217) benchè ammettesse che il compito dei filosofi fosse appunto quello di far l'analisi critica delle nozioni più generali ed astratte (tempo, spazio, sostanza, causa, attività, attitudine, legge, spiegazione) di cui occorre far uso anche nelle scienze particolari (556).

E la filosofia somiglia alle scienze anche per un altro verso: ch'è scoperta di rapporti: « anch'essa, come ogni altro ramo di scienza e di speculazione, non può a meno che aver di mira la determinazione di relazioni, sotto pena di non dir niente e di non servire a nessuno » (652).

Ma la filosofia, secondo i più, si distingue dalle scienze, perchè cerca più di esse il generale e tende ancor più ad unificare. Ma il Vailati — amico fervente e costante del *distingue frequenter* — quasi se ne duole. « La forma — egli dice — sotto lo quale frequentemente ci appaiono i risultati delle ricerche losofiche non è quella del riconoscimento, o della determinazione di nuove

distinzioni e differenze, ma al contrario quella critica, e del rigetto di distinzioni comunemente ammesse (582) e quella non gli sembrava, come a' molti, strada buona e da seguirsi sempre.

Tanto più che questa mania del generalizzare ad oltranza — e sempre più, all'infinito — li porta facilmente a sostituire nelle loro valutazioni i *mezzi* di cui si servono per conoscere ai *fini* per i quali que' mezzi furono escogitati. « La tendenza a foggiare concetti sempre più generali, anche oltre al punto nel quale i concetti generali possono servire allo scopo loro, che è quello di condurci a stabilire delle classi di oggetti dei quali vi sia poi, o vi possa essere, qualche cosa di più o di meno importante da affermare o da negare, — la tendenza a ricercare le cause e le spiegazioni oltre il punto nel quale ciò può essere utile per farci riconoscere come e in quali circostanze si producono i fatti che si tratta di spiegare — la tendenza a dare, o ad esigere, delle definizioni anche di ciò che non può essere definito se non ricorrendo ad altri concetti o parole ancora più bisognevoli di definizione e di schiarimento; — tutte queste tendenze e le altre analoghe, il cui insieme caratterizza la mentalità del « filosofo » in quanto si voglia distinguere da quella dello scienziato o dell'uomo di semplice buon senso, costituiscono altrettante speciali manifestazioni del processo di sostituzioni dei mezzi ai fini nel campo delle attività intellettuali » (788). E il Vai-

lati paragonava argutamente i cercatori dell'assoluto a quell'areonauta il quale, volendo salire sempre più in alto, finita la zavorra cominciò a buttar giù gli strumenti, eppoi i vestiti, eppoi la navicella e finalmente se stesso! Contro tali filosofi egli ce l'aveva e parlando di un tale che scriveva la storia della filosofia in quella forma semitologica che la fa assomigliare a una continua battaglia tra sistemi, egli s'augurava una reciproca strage di metafisici e che quelle battaglie avessero « una volta o l'altra, un esito non diverso da quello che si racconta della lotta fra i due leoni che si mangiarono l'un l'altro lasciando sul terreno solamente le due code » (552).

Da questa concezione derivava la sua poca simpatia per la filosofia tedesca e la sua predilezione per la filosofia francese e, sopratutto, inglese e si lamentava che perfino ne' libri di filosofia del diritto si dia più posto ed importanza ai filosofi tedeschi che ai francesi (464).

Ce l'aveva poi col Kant in modo particolare e si compiacque che il Paulsen sostenesse che fra Kant e Hume questi abbia in fondo ragione e che il tentativo di dimostrare l'esistenza dei giudizi sinteteci a priori sia fallito (293), e ritenne collo Stein che, a dispetto della *Critica*, noi abbiamo sempre con Hume un conto da liquidare. E lo indispettiva sentir parlare di Locke e di Hume come *precursori* di Kant: ciò, egli diceva, « mi fa un po' lo stesso effetto di quello che mi farebbe

il sentir parlare di Galileo o di Newton come dei precursori di Poincaré o di Picard, ovvero di Bach o Beethoven come dei precursori di Chopin o di Meyerbeer » (680) e arriva a dire che G. E. Lambert è superiore a Kant, tanto superiore che questi non l'ha nemmeno capito! (681).

E nega che da Kant venga la geometria non euclidea, la quale è anzi in perfetto antagonismo colla dottrina kantiana dell'idealità del tempo e dello spazio (310). Rileva con soddisfazione come lo sviluppo moderno della psicologia genetica abbia dato torto a Kant (634-635); lo accusa di mancanza di chiarezza e di rigore (681) e dubita fortemente che la *Critica della Ragion Pura* rappresenti « una rivoluzione filosofica » (681).

Quando si pensi che, per molti, Kant rappresenta ancora la *filosofia*, non c'è bisogno di aggiunger parole per rilevare in qual contrasto fosse la mente del Vailati con quella de' più fra' suoi compagni di tempo. Nè poteva rifugiarsi tra i positivisti che davano anche loro esempi di quel vuoto nascosto da parole e di quelle irregolarità e debolezze di procedura teorica che tanto lo seccavano e lo disgustavano nei metafisici alemanni. Egli voleva una filosofia che stesse in contatto, da una parte colle scienze (positivismo) e dall'altra colla vita (pragmatismo), ma senza esagerarsi il valore di quelle, anzi riconoscendone il carattere provvisorio e convenzionale e senza neanche lasciarsi fuorviare dai criteri troppo uti-

litari dell'altra. Per sfuggire a questi pericoli una vigilanza continua intorno agli strumenti del pensiero e un travagliarsi per renderli più adatti a qualsiasi scopo.

Il filosofo deve fornire i mezzi migliori e lasciare agli altri la scelta dei fini. Il *neutralismo* oltre il *prometeismo* (previsione) fu una delle note essenziali del pensiero di Vailati, il quale rifuggì sempre dalle divisioni e decisioni definitive.

Partendo da questi principî tutto quanto gli si organizza intorno: osservazioni sulla logica e ricerche di terminologia, pensieri sulla *costruzione* della scienza e sulla struttura del linguaggio. E infatti nell'ultimo anno della sua vita il Vailati aveva composto, incitato da chi scrive ed aiutato da Mario Calderoni, il primo capitolo di un manuale del perfetto pragmatista che sarebbe stata l'unica opera sua vasta e sistematica. Ma la morte l'interruppe e del suo pensiero non abbiamo qui che i trucioli e le scheggie.

Io non posso fare in poche pagine ciò ch'egli non potè fare in tutta la vita: cioè una sintesi ordinata delle sue idee. Ho solamente indicato il punto da cui si dovrebbe muovere per una ricostruzione. Ma volevo dire alto e forte che qui non c'è soltanto un cadavere e non soltanto frammenti. C'è un insieme di teorie e un indirizzo di pensiero che rappresentano, nella filosofia italiana d'oggi, una vera novità e che hanno, per me, un valore permanente. Volesse lo Spirito che gli in-

segnamenti di Vailati non passassero senza effetti! Noi vediamo ogni giorno uomini che vogliono fare, produrre, discorrere, risolvere e forse non hanno speso un giorno della vita per esaminare l'interna opera del loro linguaggio o le norme del loro cammino.

E allora vengon giù, niagaricamente, i parolconi oscuri, le soluzioni affrettate, le sintesi pericolanti e i discorsi confusi attorno all'inesistente... Una voce che dai fiori effimeri richiami alle radici eterne, e dal frastuono delle battaglie vane allo studio dell'arme è oggi, più che desiderabile, necessaria — e non per i filosofi soltanto.

Arturo Farinelli

Arturo Farinelli non è un ignoto in Italia — specialmente da che insegna a Torino — ma i più non sanno di lui che il nome e que' pochi che sanno di più arrivano all'erudito, allo storico della letteratura, e lì si fermano. E sol gli studenti di Innsbruck e di Torino e gli ascoltatori di Firenze sanno ch'è maestro pieno d'amore e lettore commosso; e i critici si sono accorti di lui soltanto dopo il libro sul *Romanticismo* e l'altro più recente su *Hebbel* (1).

Ma per noi Farinelli è qualcosa di più: non l'erudito, non lo storico, non il professore, non il conferenziere — ma un'*anima!*

---

(1) Si veda, anche il *Dante e la Francia* (Milano, Hoepli, 1906) — e sopratutto *La Vita è un sogno* (Torino, Bocca, 1916, 2 vol.) magnifica sintesi del problema della vita seguita da un esame del famoso dramma calderoniano.

Si fa presto a dire *anima*: tutti credono d'averla, anche gli avvocati. E ce l'hanno: ma son anime fatte a macchina, anime buone per tutti i giorni, che si lascian prevedere come una esperienza di meccanica, e dalle quali non esce mai nulla che gli uomini non possano aspettarsi da un loro simile.

Quando Shakespeare fa dire ad Amleto; *He was a man* e' non intende già quell'animale forcuto e panciuto che rassomiglia, a detta del Lasca, « a un po' di merda su' due stecchi » ma quel *man* è la forza, la maestà, la severità, l'altezza, è l'insieme di quegli attributi virili sul serio, e che perciò non si trovan quasi mai nell'*homo vulgaris*. Così dell'*anima*: quando si dice — o almeno quando io dico — « il tale ha un'anima, è un'anima » vuol dire che non ha un'anima come tutte le altre, e che v'è in lui un fremito, un brivido, un lievito, un fermento di straordinarietà che deve sentire chiunque non sia nato irreparabilmente volgare.

Arturo Farinelli ha una di queste anime. Anima turbata sempre, commossa spesso, e a tratti a tratti balenante e corruscante, e generosa come quella de' veri ricchi, e malinconica come quella dei sensitivi, e irrequieta come quella dei pellegrini; semplice fiera e *fonda*, e ad ogni istante traboccante d'inutile affetto.

Chi conosce Farinelli attraverso il *Giornale Storico* o altrettanti magazzini di schedatori non

può credere che un'anima come quella or descritta possa acconciarsi a far soltanto recensioni o a portar contributi... E' questa una delle singolarità di Farinelli. Ciò che meraviglia di più in lui è il contrasto fortissimo fra la tempra del suo spirito e i suoi prodotti. Se Farinelli fosse poeta — e poeta è benchè bruci le cose *sue* e benchè neghi d'esserlo — non vi sarebbe ragion di stupore; e neanche se fosse filosofo — purchè si pensi a' filosofi vati e tragici d'altri tempi e non a quelli, ravviati e assettatini, che usano oggi...

Ma che un uomo il qual si ritrovi dentro quell'anima romantica e quel cor generoso e tumultuante, colmo di passioni e tristezze non vili, si veda spender la vita a raccontar le vicende e i pensieri d'altre anime e a rivedere e a correggere libri che a volte non son neppur storia ma segatura di storie, fa un certo effetto penoso.

Non già che l'erudizione non possa esser cosa grande. Tutto riesce grande s'è fatto in grosso e con sacra manìa. V'è faccenda più triviale del cibarsi? Eppure quando nell'*Odissea* vediamo i bovi arrostirsi tutti in un pezzo a fuochi titanici su' margini de' boschi siciliani e leggiamo in Rabelais le infinite gesta pappatorie degli arguti giganti, anche il mangiare è nobilitato e diventa materia degna d'arte e quasi divina. L'erudizione, ch'è pedanteria vigliacca e aridità infeconda quand'è fatta in piccolo e da animine piccole, può essere testimonianza di sforzi interrotti ver-

so l'onniscenza storica e l'interezza del sapere. Arturo Farinelli disprezza l'erudizione — e n'ha il diritto perchè la possiede al par di pochi — ma ne fa da vent'anni e da gran signore. Gran signore è forse poco: diciamo pure, senza timidità, ch'egli è una specie di Sansone o di Eracle dell'erudizione letteraria. Conosce meravigliosamente le cinque più grandi letterature moderne e in cinque lingue scrive; conosce, non meno bene, la storia della filosofia e quella delle arti, specie della musica. E non sa la storia sola: ma ha letto, ha gustato, ha saputo godere. E a qualunque argomento s'accosti, tutta la letteratura di esso, fino all'opuscolo più sperso e all'articolo più corto, gli è famigliare e, quel ch'è più, tutti i testi diretti che vi si riferiscono — e i suoi contributi son saggi lunghi e fondamentali, i suoi libri son enciclopedie e le sue recensioni volumi. Bisogna vederle le sue recensioni! A volte son più grosse del libro recensito e quasi sempre più ricche di notizie e riferimenti. Pare, a leggerle, che l'autor del libro sia un principiante e che il Farinelli abbia studiato quel soggetto fin dai vent'anni — e ogni tanto può darsi, ma spesso no. Gli è che il Farinelli è un lavoratore mostruoso: e vede tutto e tutto legge e tutto ricorda. E quasi gli duole quando deve confessare di non aver potuto riscontrare una citazione o compulsare un estratto introvabile! C'è un po' di patetica nostalgia in quel suo frenetico amor di completezza e

c'è anche dell'eroico: le sue ricerche e le sue recensioni tutte mosaicate di nomi e di citazioni e spinate di note e di raffronti, hanno, nella loro baldanzosa ricchezza, un epico non so che di *chanson de geste* della cultura.

E le sue polemiche hanno pur qualcosa di gigantesco, che riesce a magnificare perfino la bibliografia. Chi non ricorda la sua riveditura di buccie della *Germania Filologica* del Manacorda dove le aggiunte e le correzioni si contano a migliaia? Altro che le modeste spulciature de' rivisti specialisti! E si capisce che il Farinelli senta la sazietà di tali lussi — ma non è la sazietà del giovinetto del Giusti, bensì quella del saggio dell'Ecclesiaste.

Egli non s'è fermato a un uomo solo, a una letteratura sola: — per lui la goethiana *weltliteratur* è una realtà. Non vuol sentir parlar di letteratura comparata — benchè come comparatista sia celebre in tutta Europa — ma non vi sono confini per la sua curiosità, la sua diligenza e la sua passione. E fra gli amici suoi vi son Herder e Humboldt, spiriti molteplici e vasti, universali come lo Spirito.

Ma non soltanto in questa abbondanza sta il significato dell'opera erudita di Farinelli, sì pure negli argomenti. Anima dolorosa e travagliata, anima, per dirla ancora con la vecchia parola, la più *romantica* ch'io conosca, oggi, in Italia, egli non s'è dato a chiunque: anche nella scelta

è stato diverso da' suoi compagni in minuterìe. S'è avvicinato a' grandi. a' grandissimi — e a quelli che sentiva più prossimi, più fratelli. Ha cercato gli spiriti magni ma non già quelli illuminati dal meriggio della rapida fortuna e della facile gloria, sibbene coloro che per essere troppo alti e diversi più furon ricolmi d'amarezza e più vissero ne' misteri dell'anima propria e più sentirono, attraverso lo sforzo e il tormento dell'espressione, la difficoltà di mostrare altrui ciò che lor turbinava nel cuore. Da Grillparzer a Leopardi, a Lenau, a Goethe, a Dante, a Michelangelo, all'Alfieri, a Calderon, al Tasso, a Chateaubriand, a Hebbel, ai romantici tedeschi egli ha interrogato a una a una queste anime e ha risentito son loro l' « umana tragedia » e l'enorme martirio dei sogni che non si fanno materia e l'andante rassegnato dell' « infinita vanità del tutto ». Fra quelle anime or torve or dogliose or superbe, che a volte par vogliano scalare l'infinito ed altre cercano il dissolvimento in una malinconia piena di dolcezza e d'insidie egli si trova bene: si sente a casa sua. E' un po' come loro e como loro tentò d'esprimere, per altre vie che non sian gli studi di letteratura, ciò che gli bolliva in petto. Ma non potendo esser grande fra' grandi, non volle esser famoso tra i piccoli, ed ebbe il coraggio, rarissimo, di distruggere i tentativi suoi — cosa incredibile oggi in cui ogni liceista porta subito alla stamperia i creduti capolavori. La ri-

nunzia è più grande, in questo caso, della mediocrità lodata -- e più grande quant'è più dolorosa.

E tra quegli spiriti fieri, solitari e doloranti, ch'egli predilige e indovina, Farinelli ha trascorso la vita ed ai giovani ha insegnato che non tutti i luccichii son di stelle e che v'è altra vita sotto quella che ognuno chiama così.

« Viviamo così raggomitolati in questa aiuola nostra, — egli scrive — cittadini di un minuscol regno, preoccupatissimi del momento che fugge, attenti ai piccoli interessi, curvi sulla materia plumbea; e ridiamo degli stolti che all'alto aspirano, ed ali vorrebbero per spingersi ai cieli, agli illimitati spazi, toccare il sole, toccar le stelle. L'ultima vita, la sola degna veramente d'esser vissuta, tutta si ricaccia e ripiomba nel mondo esteriore. Ai giovani stessi, che una nobil missione ci impone di educare, togliamo luce, aria, libertà; li avvezziamo ad essere pratici, a non smarrirsi in contemplazioni e divagazioni oziose; alla terra subito li riconduciamo, quando al cielo nell'ardor loro aspirano. Il pensiero è piegato alle vibrazioni piccole, costanti, regolarissime dell'utile, del conveniente, del necessario. Le vampe si spengono. Gli ideali precipitano. Irrigidisce il cuore. La gioventù ai giovani appare follìa, cosa da commiserare e da sopprimere, risolutamente, con gran prontezza » (1).

---

(1) *Il romanticismo in Germania*. Bari, Laterza, 1911, pp. VII-VIII.

Non sentite come qui non è un professore, un letterato che parla — ma un uomo, un giovane, un poeta? Che importa se non scrive versi? E se negli scritti suoi vi son troppi titoli di libri e numeri di pagine?

Egli scrive cose dotte ma non è un letterato, insegna all'università ma non è soltanto professore. E' critico che della critica possiede specialmente i due grandi estremi: la precisione erudita e l'entusiasmo. E' critico ma con foga ed esaltazione di poeta e perciò, se il Capponi diceva il vero, quasi Dio (1).

Si sente in lui, anche nelle pagine più zeppe di dottrina rispettabile, qualche ventata della rivolta romantica, qualche accento che non è di professore, ma di maestro — e lo dice da sè.

« Sono, ahimè, stoffa di ribelle anch'io e agli impulsi dell'anima che in me freme ho lasciato, sotto ogni plaga di cielo per cui errai e cercai pace, libero sfogo ognora. Sempre inconcepibile mi apparve voler educare, senza voler sollevare e nobilitare la coscienza, ringagliardir la fede nella dignità dell'umana natura che ha in sè sostanza divina » (2).

---

(1) « se il critico potess'essere poeta, sarebbe un Dio; non poeta è una bestia, un arnese ». N. TOMMASEO e G. CAPPONI, *Carteggio Inedito*. Bologna, Zanichelli, 1911, I. 318.

(2) *Il Romanticismo*, p. VIII.

Che importa se non sempre nelle sue pagine la fusione tra la dottrina e l'afflato poetico è perfetta? Che importa se l'idea stessa di qualche suo lavoro può esser criticata dal punto di vista di un sistema teorico messo su con meticolosa precisione e grande sfarzo di cancellate da chi poesia non sa e non sente?

V'è qui un uomo che penetra in grandi spiriti e li fa sentire con grandezza, che brucia d'insoddisfatti ideali e di nobilissimi desideri, e aggiunge a tutto questo una dovizia erudita che non riesce a soffocare i moti del cuore e l'ansia del pensiero: che volete di più? Vi dà incitamenti a pensare, esempi di ribellioni e disperazioni, e, quasi come un di più, larghe ed utili bibliografie e non siete contenti ancora?

Ad alcuni dà noia il suo modo di scrivere e mi dicono che un critico giovanissimo — ma già illustre anche lui, se Dio vuole! — glie n'ha fatto gran carico e ha tentato perfino una parodia. Sì, è vero. Lo stile del Farinelli, a prima vista, è curioso. Tutto pieno d'inversioni e di costrutti rovesciati, d'immagini romantiche e di metafore or rutilanti, or fosche, or lacrimose, e di parole nobili e sonore, fa un po' l'effetto o di quello dell'orazione di cent'anni fa o di una traduzione letterale da qualche solenne tedesco.

Ma non è così: non si tratta di finzioni letterarie o di stranezza voluta. Quello stile è tutt'uno

coll'anima di Farinelli ed è l'espressione necessaria e spontanea del suo pensiero che vuol rivelare il grande e il poetico e l'insolito. Così vestite gli vengon dall'anima le idee e la prova è che pur discorrendo con gli amici gli avviene di mescolare modi e termini che posson parere rettorici e in tono maggiore. Per chi lo conosce bene quello stile che par così artificioso è il vero suo naturale. Non già ch'egli sia artificioso — ma gli sembra che per far sentire efficacemente e con la dovuta energia certi sentimenti o pensieri bisogna cambiar posto alle parole e torcere i periodi in altra maniera che non si veda nella comune e familiare prosa italiana. E la sua è prosa che ha momenti di romantica solennità e di vivida violenza ed essendo personale non v'è da stupirsi che si presti alla parodia; come, per la stessa ragione, non è dato far parodia della prosa di mucillagine di qualche « garzoncello scherzoso ».

Ma io non voglio far qui apologie letterarie: volevo soltanto far sapere che Arturo Farinelli non è da confondersi nè coi soliti eruditi nè coi soliti professori. E siccome a me piacciono le anime come le sue, e di queste non ce n'è ora quasi punte in Italia, ho voluto accennare alle ragioni del mio affetto per lui e suscitarlo in qualcun altro. Perchè Farinelli è *solo* e si sente solo anche nella ritrovata Italia dopo un lungo esilio

castigliano e germanico, anche tra i dotti compagni di rivista e di scuola, ed anche, ed è la più grave solitudine, tra que' giovani a' quali vorrebbe dare tutta l'appasionata anima sua (1).

---

(1) Non ho voluto, di proposito, dir niente della vita sua, ch'è stata singolare come il suo temperamento. — Il primo che ha saputo affermare il valore di Farinelli fuor del mondo degli eruditi, fu DIEGO CAROGLIO (*Marzocco*, 1896). Una bibliografia quasi completa di F. si trova nell'articolo di F. PASINI (*Voce*, 7 luglio 1910). Si veda anche il mio artic. *Hebbel e Farinelli* (nel *Resto del Carlino*, ottobre 1912).

Ettore Regàlia

I.

Ettore Regalia appartiene ad una classe di uomini che si va facendo sempre più rara: è un modesto. Per quanto egli sia il primo osteologo d'Italia, per quanto abbia fatto notevoli scoperte di paleontologia, di paletnologia e d' anatomia comparata, e per quanto sia, forse, uno dei ragionatori più sottili del nostro tempo, egli s'è rinchiuso per trent'anni all'ombra degli scaffali di un museo d'antropologia e ora trascorre la vita tra i suoi fossili e i suoi libri in un paesetto della Liguria, conosciuto da pochi e da pochissimi ammirato.

Quest'uomo ha il torto gravissimo e imperdonabile di non essersi mai fatto avanti, di non essersi battuto da sè il rumoroso tamburo della fama. Mentre tanti con dieci fatti e un'idea fanno un libro ha preferito fare un articolo con dieci idee e cento fatti. Nel secolo passato e nel pre-

sente una simile mancanza di orgoglio e di coraggio è una singolare anomalia, una sopravvivenza miracolosa di altri tempi. Il Regàlia pretenderebbe forse che gli uomini riconoscessero da sè, spontaneamente, il merito che si nasconde gelosamente tra le scansìe di una collezione di scheletri o tra le pagine di riviste morte e dimenticate?

E' troppo fine per illudersi fino a questo segno. Bisogna dunque che si tratti di malattia innata, di atrofia completa di quel senso di sè stesso che è pur necessario aver grande per farsi grande. « Sempre il magnanimo si magnifica in suo cuore — scrisse uno che se n'intendeva — e così lo pusillanimo per contrario sempre si tiene meno che non è » (1).

Il Regàlia, come psicologo, è cosciente di questa sua radicale infermità — la quale deriva forse più da disprezzo degli altri e della gloria del mondo che da disprezzo di sè medesimo — e si ostina a viver tra le sue scatole di ossi, lungi dal mondo rumoroso del pensiero, in una calma tebaidica, degna di un cenobiarca della scienza e di un romito dell'osteologia. Ed è peccato, perchè il Regàlia è forse uno degli psicologi più originali che abbiamo in Italia, e se la sua opera

---

(1) Dante, *Convivio*, I, II.

fosse più nota di quel che ora non sia, potrebbe fornire argomento a discussioni utili intorno al metodo ed ai resultati della scienza mentale.

In trent'anni, attraverso i suoi innumerevoli lavori di etnografia, di craniologia e di zoologia, egli ha trovato modo di pubblicare diciotto scritti di psicoloiga dove ci sono vedute nuove, analisi sottili e, sopratutto, critiche serrate. Perchè, ed è per questo che noi giovani possiamo ammirarlo, questo mal noto scienziato è stato precursore animoso di tendenze e reazioni che soltanto negli ultimi anni si son potute affermare. Per quanto sembri, e sia, un contemplatore pacifico degli animali e degli uomini ha combattuto contro mezzo mondo: collo Spencer e col Bain, coll'Ardigò e col Marchesini, col Wundt e col Sergi, col Pilo e col Vaccaro, col Lombroso e col Paulhan, coll'Irons e col Fouillée. In un tempo in cui imperava il positivismo nelle sue forme più crude e grossolane ha professato apertamente la sua fede idealista; ha criticato senza pietà il meccanismo biologico del confuso e contradditorio Spencer, ha demolito quel corbello di corbellerie ch'è il libro del Sergi sull'*Origine dei fenomeni psichici*, e non s'è vergognato di elevarsi a una concezione panpsichista del mondo, nella quale tutti i fenomeni son considerati come effetti degli stati dolorosi degli atomi. Per questa ragione — oltre che per il valore delle sue teorie — uno come me che passa per demolitore si compiace di rivendi-

care questo sconosciuto che vale assai più di molti illustri.

II.

Ettore Regàlia è nato a Parma — nella discreta città stendhaliana che ricordava ancora il Condillac e la sua arte di ben pensare — nel 1842, da una buona famiglia di origine spagnuola, capitata in Italia nel 1731 al seguito di Carlo I di Borbone. Studiò, da giovine, matematiche; poi dovette abbandonare l'Università e ridursi a fare il cancelliere giudiziario. Ma i leggiadri studi e le sudate carte lo attraevano sempre. A Torino scrisse versi che furon lodati dal Prati. Ma più che alla poesia era portato alla scienza e sempre gli rimase fissa in mente una biografia del Cuvier, dove gli appariva miracolosa la possibilità di ricostruire uno scheletro intero da un osso solo. Una passeggiata all'isola Palmaria nel golfo di Spezia, la scoperta di alcuni ossami in una caverna preistorica, la curiosità di saperne l'origine, lo riportarono di prepotenza verso le ricerche scientifiche.

Cominciò a studiar da sè gli avanzi fossili animali ed umani e si trovò dinanzi l'antropologia. Paolo Mantegazza, che a quel tempo (poco dopo il 1870) si dava d'attorno per dar lustro e importanza alla sua cattedra di antropologia e al museo che aveva fondato a Firenze, lo volle per forza

suo assistente. Regàlia cominciò a lavorar sul serio e a pubblicare, ma senza ambizioni, tanto che restò, fino al suo riposo, il semplice « aiuto » del famosissimo e ciarlatanissimo senatore monzese.

L'antropologia lo portò presto alla psicologia: il suo primo lavoro di psicologico è del 1883 e comparve in quell'eccellente *Rivista di filosofia scientifica* che il Morselli diresse per dieci anni. Dopo quello ne vennero altri non meno importanti di quel primo. Tutti quanti questi saggi si aggirano attorno a un tema comune: la funzione del dolore nella vita umana. Egli ha riscoperto, fin dalle sue prime meditazioni filosofiche, una legge ch'è per lui fondamentale: *ogni azione ha per causa il dolore.* Tutta la sua opera psicologica consiste nella dimostrazione, illustrazione e difesa di questa legge. Egli ha dovuto scartare a forza di critica i concetti che s'opponevano implicitamente alla sua idea dominante; ha dovuto cercare e mettere insieme gli argomenti diretti e indiretti che la sostengono; ha dovuto abbattere via via le obiezioni che le sue vedute hanno suscitato, ha voluto mostrare le applicazioni morali e pedagogiche che se ne potevano trarre. Egli è, volta a volta, polemico ed espositivo; critico e apologetico, ma tutti questi saggi son condotti — rispecchiando il passato mentale del loro autore — col logico rigore del matematico, colla

sottilità indagativa del giudice istruttore e la minuziosa precisione dell'osteologo (1).

III.

Regàlia non ha grande entusiasmo per la psicologia contemporanea. Secondo lui contiene ancore delle concezioni che risalgono all'epoca quaternaria. Lo spirito umano, in queste materie, « non ha quasi progredito di un passo oltre il punto, a cui si trovava cinque, sei e forse sette-

---

(1) Siccome si tratta di scritti poco noti, credo utile dare le indicazioni precise di tutti quanti:

1. *Sulla teologia e gli scopi del dolore* (« Rivista di Filosofia Scientifica » III, (1883) pp. 187-201).

2. *Sul concetto meccanico della vita* (ibid. pp. 309-331).

3. *Non origine ma una legge negletta dei fenonemi psichici* (ibid. VI. (1887) pp. 321-337).

4. *Vi sono emozioni?* (in « Archivio per l'Antropologia » XIX. (1888 pp. 347-386).

5. *Sull'errore del concetto di emozioni* (in « Rivista di Filos.Scient. » IX. (1890) pp. 557-607).

6. *Sulla classificazione delle emozioni* (ibid. X (1891) pp. 240-43).

7. *Il dolore è un bisogno?* (nel « Pensiero italiano » novembre 1891).

mila anni or sono » (1). Vi sono, nella psicologia, « fantasmi » che bisogna cacciare, sostituendoli

---

8. *Risposta all'articolo del Prof. G. Marchesini « il dolore non è un bisogno? »* (ibid. dic. 1891).

9. *Contro una teleogia fisiologica* (« Archivio per l'antropologia » XXVII. (1897) pp. 397-410).

10. *Vi ha una coscienza e un soggetto cosciente?* (ibid. XXVIII. (1898) pp. 327-437).

11. *La psiche ha origine da bisogni?* (« Rivista di Filosofia » VI. (1902) pp. 519-597).

12. *Se il piacere sia movente e l'emozione irreduttibile.* (« Archivio per l'Antropologia » XXXII. (1902) pp. 307-350).

13. *Dolore e azione: in difesa di una legge.* (in « Leonardo » II. (1904) pp.8-11).

14. *L'Action a pour cause la douleur.* (« Comptes-rendus du II Congrès intern. de Philos. ». Genève, sept. 1904, pp. 483.486).

15. *Le rappresentazioni sono cause di azione come il dolore?* (« Leonardo » III. (1905) pp. 65-66).

16. *Il sentimento è un semplice aspetto?* (« Archivio per l'Antropol. » XXXV (1905 pp. 173-76).

17. *Sulle cause psichiche dell'agire.* (« Archivio per la Antropologia » XXXVII. (1907) pp. 17-34).

18. *Dolore e azione* (conferenza). (« Bollettino della Biblioteca filosofica di Firenze » I. (1909).

Nell'anno scolastico 1901-1902 egli fece, all'Istituto di Studi Superiori di Firenze, un corso libero sui *Fenomeni psichici nell'evoluzione*.

(1) *Contro una teleologia*, 4.

con leggi precise e rigorose. Abbiamo, infatti, molte descrizioni e nessuna legge, se si eccettua quella di associazione.

I « fantasmi » che il Regàlia vuol cacciare dalla psicologia sono: la teleologia — l'antropomorfismo — l'obiettivazione delle astrazioni — la molteplicità delle pretese emozioni — la coscienza — la volontà. La teleologia specialmente è stata l'oggetto delle sue critiche: l'ha combattuta rispetto al mondo contro l'opinione quasi universale, nella vita contro Spencer e Ardigò, nei fatti psichici contro Sergi. « Affermare — scriveva Regàlia nel 1883 — che il modo di essere dell'universo da noi conosciuto è quale è, perchè sottoposto all'azione di una Intelligenza o Volontà, è un affermare che senza codesta azione il modo è, o sarebbe, diverso. Affermare questo modo diverso è conoscerlo. Ora, questo modo diverso e conosciuto non può essere che o quello stesso del nostro universo o quello di un altro. Non si può dire che sia quello del nostro universo, senza dire una cosa contradditoria e che condurrebbe alla conclusione opposta a quella voluta: d'altronde non si può dire che sia il modo di un altro universo, perchè un altro universo conosciuto non esiste » (1). Lo stesso ragionamento si può

---

(1) *La teleologia e gli scopi del dolore*, p. 4.

fare per i fatti biologici. Si dice che certi organi e certe funzioni son troppo complicati per esser l'opera di semplici cause naturali e spesso vi si scorgono fini determinati. Ma se si credono insufficienti le semplici cause naturali si afferma di conoscere un modo in cui queste cause agiscono da sole e non son riuscite a formare degli organi simili a quelli degli animali terrestri. Ora se questo mondo è il nostro si afferma quel che si voleva negare, cioè l'azione delle sole cause naturali e si è smentiti dai fatti quanto all'inferiorità degli effetti di queste cause; se si tratta d'un altro mondo, dov'è? Supporre degli scopi, delle intenzioni è lo stesso che affermare un'attività intelligente anteriore al mondo; e sia che lo chiamiamo Dio cogli spiritualisti e teisti; o Natura, come i materialisti o monisti, ci allontaniamo egualmente dalla concezone fenomenica e relativista ch'è la sola possibile nella scienza.

Partendo da questi principî Regàlia ha sottoposto la concezione meccanica della vita che ci ha dato Spencer ad un esame rigoroso, mettendo sopratutto in luce l'importanza dei fattori psichici nell'evoluzione animale. Egli reagisce giustamente contro l'importanza eccessiva che si è data all'evoluzione come mezzo di spiegazione. « L'evoluzionismo e il monismo meccanico — scrive il Regàlia — hanno sino ad ora fornito un contributo alla spiegazione del meccanismo dell'azione animale non maggiore di quello che

sarebbe, per lo scopo di asciugare l'oceano, il levarne un metro cubo d'acqua » (1). Ma il capolavoro delle sue critiche al confusionismo teleologico resta la sua analisi dell'opera di Sergi, sulla *origine dei fenomeni psichici*. La tesi fondamentale di Sergi è da lui stesso riassunta in un passo molto esplicito: « Visto che la vita psichica comincia con la sensibilità di relazione, noi affermiamo decisamente che lo spirito, o le funzioni psichiche, non hanno altra origine o altro carattere primitivo che la funzione protettiva, precisamente come il tubo intestinale ha il carattere e le funzioni che si riferiscono alla nutrizione: una pura e semplice funzione vitale e nulla più ».

Regàlia comincia coll' esaminare il confronto istituito fra queste due funzioni vitali. Nel caso del tubo digerente la nutrizione evidentemente è il conseguente; dunque anche lo spirito dovrebbe avere come conseguente la protezione. Ma d'altra parte Sergi dice che la funzione protettiva è l'origine, cioè la causa, l'antecedente dei fatti psichici. Si ha dunque lo stranissimo caso di un padre ch'è figlio del proprio figlio. Inoltre siccome spesso la morte e il dolore son conseguenze dei fatti psichici si dovrebbe dedurre che la morte e il dolore son cause dei fatti psichici stessi.

---

(1) *Il concetto meccanico della vita*, p. 5 dell'estratto.

Se la protezione è, come Sergi s'industria di provarlo con gran numero di fatti, una *conseguenza* dei fatti psichici, ci vorrà un terzo fatto che abbia prodotto lo spirito. Ma questo terzo fatto non può, evidentemente, esser la protezione, perchè questa vien dopo, e d'altra parte non può esser nè la Divinità nè la Provvidenza perchè Sergi dichiara che le religioni son « fenomeni patologici » e rigetta, almeno a parole, le cause finali. Ciò non toglie che la sua teoria non sia teleologica, per quanto porti l'etichetta del positivismo.

Ecco, per esempio, un altro passo significativo di Sergi: « Ambiente fisico e ambiente animato son ambedue cause di male e di bene all'intera esistenza animata; dunque, nel corso dell'evoluzione, i mezzi di protezione hanno dovuto nascere, svilupparsi e trasformarsi secondo le condizioni di vita e d'influenza esterna ». Ciò sembra chiarissimo mentre è contradditorio. Cos'è *bene* e cos'è *male*? O fatti meccanici o fatti psichici: non c'è una terza ipotesi possibile. Nel primo caso quel che per un essere animato sarebbe il male più grande, la morte, non è che una semplice trasformazione di materia e di movimento. Ora nel mondo inorganico ci sono continuamente trasformazioni e nonostante ciò nessun chimico e fisico ha mai parlato nè di beni nè di mali. Si tratta di semplici cambiamenti che diventano bene o male soltanto quando son

valutati, cioè rispetto alla *nostra intelligenza* che li giudica secondo l'utile o il danno che ci portano. Se, al contrario, il *bene* e il *male* son fatti psichici non possono esser altro che il *piacere* e il *dolore*. Infatti Sergi afferma che « la forma fondamentale della funzione protettiva è il sentimento di piacere e di dolore ». Ma se i mezzi di protezione hanno dovuto nascere per far cessare il male (dolore), si afferma che il dolore è sorto come conseguenza di sè stesso e per far cessare sè stesso. La parola *protezione* non ha che due sensi possibili: far cessare un male (dolore) attuale — impedire un male (dolore) futuro. Non si può far cessare quel che non esiste. Dunque se il male deve cessare vuol dire che esiste e siccome il male è dolore, è chiaro che il dolore esiste. D'altra parte, poichè si tratta di far nascere la protezione, cioè i fatti pischici, il dolore (fatto psichico) non è ancor nato. Dunque il dolore dee nascere per far cessare il dolore; in altre parole dee apparire perchè è già apparso. « Se ciò non è chiaro, dice Regàlia, sarei curioso di conoscere qualcosa di più chiaro ».

Nel caso in cui protezione significa evitare dei mali lontani dobbiamo ammettere che per evitarli bisogna prevederli. Ma la previsione è uno dei fatti più intelligenti dell'intelligenza. Chi dunque ha previsto quei mali? L'intelligenza d'un minerale? O quella della prima ameba? E' piuttosto improbabile. Allora bisogna ricorrere a una

intelligenza anteriore e superiore all'animalità, cioè a qualcosa che ricorda terribilmente la divinità. Ma Sergi, come abbiamo visto, dice che le religioni son « fenomeni patologici ». E allora?

Del resto sarebbe difficile trovar qualcosa di più buffo di questa intelligenza che, per impedire il male (dolore) crea per appunto il dolore (male) che si trattava d'impedire. Sia Dio o la natura, siamo lontani, come si vede, da quella famosa saggezza di cui s'è tanto parlato.

Due negazioni vengon fuori di queste critiche: il mondo non è opera razionale — il dolore non è utile.

Tutte le volte che c'è del male, vicino o lontano, c'è dolore; se si afferma che questo è utile, si afferma che il *male* è *bene*. Eppoi il dolore è realmente un bisogno, come alcuni sostengono? No, se per bisogni s'intendono quegli stati ai quali ci spingono le nostre tendenze e in cui trovano la loro soddisfazione perchè gli uomini non cercano ma fuggono il dolore. Se invece s'intende per *bisogno* la soddisfazione, allora non si concepisce come il bisogno, mosso dal dolore, produca l'azione, perchè non c'è nessuna ragione di agire quando i nostri bisogni son soddisfatti.

Ma a Regàlia non importava soltanto, per stabilir la sua tesi, levar di mezzo ogni forma di teleologia. Egli aveva bisogno di sbarazzare il campo dagli altri possibili rivali nel rôle di cause dell'azione ch'egli vuol assegnare al solo

dolore, cioè dall'emozioni e dalla volontà. Regàlia sostiene che analizzando le emozioni, anche seguendo gli psicologi che le ammettono, si vede subito ch'esse son dei composti formati di fatti affettivi e rappresentativi. E' dunque illogico e contrario a ogni regola di classificazione l'enumerare, accanto agli elementi (sensazioni, immagini, idee, sentimenti) ,delle mescolanze che non aggiungono niente a' loro componenti. Sarebbe come se in chimica si dicesse: ossigeno, idrogeno e *acqua*. Bisogna dunque liberare le classificazioni psicologiche da questi concetti equivoci che c'impediscono di veder chiaro nelle cose e hanno il torto di farci credere che c'è un gran numero di modi del sentimento, mentre non ce ne sono che due: Piacere e Dolore.

Quanto alla volontà le sue critiche son molto simili: « Riguardo alla classe Volontà — egli scrive — nessuno sa dire quale sia il fatto *irriducibile,* in grazia di cui la *classe* viene affermata. Quanto a me, nelle analisi degli autori, non ho mai incontrato che i soliti miscugli, e più precisamente non ne ho ricavato che o un aggregato di fatti *intellettivi* (più che altro immagini di movimento) con dolore, positivo o negativo, ovvero dolore solo, come a proposito dei sentimenti e delle emozioni riconosciuti dolorosi, e delle passioni e dei bisogni. Il Bain, in particolare, giunge a tal grado di confusione da chiamare volontà il movimento come se questo fosse un fatto *psichi-*

co. Il Wundt afferma una « attività » che del resto riconosce dipendente in gran parte dai « motivi ». Io confesso di non intendere una « attività » *distinta* dagli atti, cioè *fenomeni,* e questi si riducono a quelli già detti. Per conseguenza non è dimostrato, secondo me, nè si ricava realmente dall'osservazione, che esistano altri fenomeni psichici elementari e semplici all'infuori delle *sensazioni* (fatti *intellettivi*) nelle quali consiste ogni nostra cognizione dell'Esteso, e del *piacere* e *dolore,* che sono fatti irriducibili alle sensazioni, benchè sempre associati a qualche sensazione, non fosse altro la *localizzazione* » (1).

Come si vede la classificazione a cui giunge il Regàlia è d'un'estrema semplicità: rappresentazioni e sentimenti. E di queste due classi, secondo lui, la seconda è assai più importante di quel che non siasi creduto fin qui. Infatti, tra i due modi fondamentali del sentimento, piacere e dolore, il secondo è quello che occupa e domina il pensiero del nostro psicologo.

IV.

La parte positiva dell'opera psicologica del Regàlia consiste nella sua legge sul rapporto co-

---

(1) *Non origine...* p. 333-334.

stante fra dolore e azione. Questa legge è stata la radice e origine prima di tutte le critiche ed analisi di Regàlia. Avendo egli intravista questa legge da sè, senza suggerimenti di filosofi, cominciò a leggere le opere degli psicologi e vedendo che questi la pensavano spesso in modo opposto a quel ch'egli credeva la verità, cominciò a scrivere anche lui.

La « legge di Regàlia » si può enunciare così: *Il dolore è l'antecedente costante ed immediato dell'azione*. Questa legge non è così completamente nuova come il Regàlia credeva ne' primi tempi del suo apostolato psicologico: se ne trovan traccie ne' greci (specie in Epicuro) e si trova abbastanza esplicitamente, benchè con diversa terminologia, in Locke (1), in Genovesi (2) e in Verri (3) senza contare parecchi accenni incidentali di pensatori antichi e moderni. Ma il gran merito di Regàlia è di aver ritrovato questa legge indipendentemente da tutti, e nell'averla sviluppata, protetta, dimostrata e difesa con più larghezza e vigore di tutti i suoi precursori.

Lo schema della dimostrazione regaliana è semplicissimo: Non vi sono altri fatti psichici irriducibili che le rappresentazioni e i sentimenti; le

---

(1) *Essay on human understanding*, (1690), II, XXI.

(2) *Diceosina* (1767).

(3) *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, (1773).

rappresentazioni non posson muovere, l'idea pura è impotente: soltanto il sentimento può far agire. Quale forma di sentimento? Il piacere no, perchè quando si sta bene dove si è e come si è, non c'è ragione al mondo per agire. Non si agisce che per cambiare lo stato attuale, e siccome gli stati che gli uomini fuggono, sempre, son gli stati dolorosi, ne deriva che soltanto il dolore può essere l'antecedente costante ed immediato delle azioni umane.

Già un'antica e comune formola affermava che l'uomo agisce soltanto per raggiungere il piacere o per sfuggire il dolore. Non c'era che un passo da fare per ottenere una sintesi più generale e Regàlia l'ha fatto. « Un animale, un uomo che cercano un piacere, non sono in uno *stato di piacere*, per la semplicissima ragione che nessuno va *cercando* uno stato in cui *si trova*. Dunque lo stato di chi cerca un piacere dev'essere *doloroso*, in qualsiasi modo o grado. Così è infatti. Ognuno ammette che non si *cerca* ciò di cui non si abbia il *desiderio*. Ora tutti i psicologi ammettono il desiderio essere uno *stato doloroso;* il Bain lo chiama, fra l'altro, « acuta sofferenza »... Se dunque ogni azione, più o meno volontaria o cosciente, ha per iscopo di fuggire un dolore o di cercare un piacere, i fatti stanno così: 1.ª Dolore positivo, 2.° Movimenti (azione) per farlo cessare; 1.° Dolore negativo (desiderio), 2.° Movimenti per farlo cessare. E allora si vede che le *azioni* tanto

nell'uno quanto nell'altro caso sono *precedute* da uno *stato* psichico, in cui il *componente* fatto di sensibilità è sempre lo stesso, cioè il dolore. Dunque tutti quei *movimenti*, che possono comprendersi sotto il nome di *azione*, hanno dal lato psichico degli antecedenti della classe Intelligenza, ossia fatti intellettivi o rappresentazioni, variabilissimi, ma in quanto a sensibilità, hanno un solo e costante *antecedente*, il dolore » (1).

Si vedon subito le obiezioni che si posson muovere a questa forse troppo semplice teoria. Si potrà dire che alcune volte si agisce per accrescere il piacere attuale — ma Regàlia risponderà che se cerchiamo un grado superiore di piacere gli è che v'è un desiderio e il desiderio è doloroso e in conclusione è lo stato di mancanza, di bisogno, che non è cessato del tutto, il quale prolunga o rinforza l'azione.

Si potrà dire che in alcuni altri casi si agisce semplicemente per far continuare lo stato attuale — ma Regàlia sarà pronto a replicare che questa azione tendente a conservare il bene che si possiede comincia soltanto quando apparisce il timore, il pericolo di perderlo, cioè quando si presenta in un modo o in altro uno stato doloroso.

Si potrà pure obiettare che il dolore è sempre

---

(1) *Non origine...* pp. 334-335.

accompagnato da fatti intellettuali (previsioni, credenze, rappresentazioni) e che perciò questi avrebbero lo stesso diritto d'esser chiamati antecedenti costanti dell'azione — ma Regàlia dirà che questi fatti intellettuali son sempre diversi di contenuto mentre il dolore è omogeneo, e sempre eguale a se stesso, meno che ne' gradi e ne' suoi accompagnamenti esterni.

Per comprendere esattamente la generalizzazione regaliana bisogna pure avvertire ch'egli allarga moltissimo l'estensione dei concetti di cui si serve, dimodochè molti fatti che sembrerebbero sfuggirle ci rientrano comodamente. Ad esempio, per *dolore* egli non intende soltanto le sue forme acute e potenti ma anche quelle tenui e deboli, come il desiderio, la noia, ecc. E così pure per *azione* egli intende anche le azioni puramente psichiche, e quelle che hanno soltanto una lievissima o brevissima manifestazione esteriore. In un uomo che pensa c'è un dolore negativo che produce delle rappresentazioni. Per azione bisogna anche intendere le azioni *inibitorie,* che consistono spesso in moti nascenti che si oppongono ad altri moti.

Si può ritenere, malgrado ciò, che le classificazioni di Regàlia son troppo sempliciste e che la sua legge non è così rigida ed esatta com'egli si immagina, o per meglio dire, che la sua rigidità è valida soltanto nel mondo del pensiero, grazie

a definizioni e premesse rigorosamente limitate e legate.

Ma non si può disconoscere l'impoıtanza e la fecondità. Essa ci offre, intanto, alcune vedute per meglio intendere l'evoluzione. Se ogni azione è una *reazione*, l'evoluzione intera non è che una cantinua reazione, e, in questo senso, un accomodamento senza fine. Il segno del progresso sarà dunque la diminuzione degli sforzi, e la ricerca dei movimenti più adatti a far cessare o a diminuire le sofferenze è la « spiegazione suprema dei processi evolutivi ».

Tanto è l'entusiasmo di Regàlia per la sua legge ch' egli, uomo di scienza e di precisione, s' è spinto fino ad arrischiare una generalizzazione cosmica che ricorda certe ipotesi cosmogoniche della filosofia presocratica: « si può considerare — egli scrive — l'universo, con tutti i particolari aggregati che presenta, come un effetto del malessere provato dagli atomi nelle successive posizioni rispettive che hanno prese » (1). Fa un bel salto, questo Regàlia: dalla misura degli ossicini a una metafisica panpsichista!

Volendo riassumere in una formula l'opera filosofica di questo sconosciuto e acuto pensatore si potrebbe dire che la sua attività critica l'ha con-

---

(1) *Non origine...* p. 337.

dotto al pessimismo per finire poi al panpsichismo. Ma Regàlia non è metafisico che per incidente e digressione: egli resta, anche nelle esplorazioni più sottili dell'anima, uno spirito sobrio, analitico, preciso e rigoroso. I suoi scritti psicologci sono stati letti e capiti da pochi, ma io credo che il suo nome non resterà soltanto nella scienza naturale come scopritore di nuove specie preistoriche o come teorico dell'anomalia delle vertebre, ma che sarà scritto anche nella storia della filosofia come quello del primo dimostratore di una fra le poche leggi dello spirito umano.

Enrico Bergson

Enrico Bergson, professore francese di cinquantatrè anni, membro dell'Istituto, è, dal 1910 in poi, il più celebre filosofo della terra. Celebre, cioè: ridicoleggiato e gonfiato dai troppo zelanti; maltrattato e demolito dai carabinieri della Ragione; ascoltato con adorante serietà dalle donne cerebrali che riempiono il Collegio di Francia; tradotto e tradito nei più diffusi dialetti latini, germanici e slavi; lodato da moltissimi, invidiato e assalito da molti, compreso da pochi. Da quando Nietzsche fu assorto con tutti gli onori universitari al funebre Walhalla ufficiale della storia della filosofia e da quando William James interruppe, morendo, la sua gradita predicazione praticista, nessun altro filosofo è stato così alla moda quanto il Bergson. Qualche puritano, anzi, vedendo le solite signore « calze turchine », e i soliti clienti degli « ultimi arrivi della stagione » smaniare e farneticare dietro l'autore di *Materia e Memoria* ha concluso volentieri, con irrazionale

precipitazione, che la filosofia bergsoniana, amore degli imbecilli, non può valer nulla e che il Bergson passerà, dopo il suo quarto d'ora d'infatuazione, come le seggiole secessioniste e i ballerini russi. I rollandiani catoni, parziali del genio disprezzato, hanno torto. Se la moda non dà nè prova la grandezza neppure la può togliere. I fanatici dei *tourbillons* cartesiani e le forsennate lettrici della *Nouvelle Hèloise* non hanno affievolito o distrutto la gloria di Descartes e di Rousseau. Anche Zaratustra ha avuto le sue gazze ladre e i suoi pappagalli ripetitori e non per questo s'è appannata la ferrea maschera di Nietzsche. I bergsoniani sono spesso ingenui, le bergsoniane son sempre buffe, ma Enrico Bergson è un filosofo che bisogna leggere, che dobbiamo meditare e che non potrà esser dimenticato.

I suoi cortigiani — ogni principe, voglia o no, se li ritrova fra i piedi — dicono che dopo Kant non s'era visto nella filosofia una rivoluzione così profonda come la sua. Altri, più calorosi, affermano che dopo Descartes la Francia non aveva visto nascere un metafisico della sua forza; un altro ancora, il Gillouin, scrive che «depuis Platon, nul philosophe assurément n'avait écrit cette langue si claire et si pure, où la vigueur de la raison s'orne de toutes les grâces de la poésie ». Lasciando da parte codesti riavvicinamenti gloriosi che soltanto il futuro potrà confermare o cassare sta di fatto che l'influenza del pensiero bergso-

niano è stata grandissima in tutta Europa, specie negli ultimi dieci anni. Per mezzo di Le Roy il metodo dell'intuizione ha rinnovato la critica delle scienze e l'apologetica cattolica; attraverso il Sorel e il Berth ha ispirato atteggiamenti politici; con Tancrede de Visan giustifica e chiarisce il simbolismo ed altre scuole e tendenze letterarie recenti. Dopo l'« Evoluzione Creatrice » (1907) alcuni scienziati, specialmente tedeschi, sono stati scossi e le idee bergsoniane hanno avuto echi ed applicazioni nella patologia nervosa e nella biologia generale. L'Inghilterra è stata conquisa tutta in questi due anni dai libri, dalle letture e dagli articoli del gran seduttore francese; e in Francia vediamo i preti da una parte e i sindacalisti dall'altra studiarsi d'incanalare verso i loro mulini le non chiare acque della sua filosofia.

Non si può fare a meno di parlarne. Bisogna parlarne anche in Italia. Non già che da noi si sia aspettata la vasta fortuna del Bergson per accorgersi di lui. Fin da quando uscì il « *Saggio sui dati immediati della Esperienza* » (1889), il Tarozzi ne seppe intraveder l'importanza, e dopo parlarono più largamente della filosofia bergsoniana il Masci (1899), Emilio Morselli (1900), il Petrone (1900), il De Sarlo (1901), Adolfo Levi (1903) e il Prezzolini (1904). Nel 1909 usciva tradotta in italiano l'*Introduzione alla metafisica* (1),

(1) E. Gergson. *La filosofia dell'intuizione.* Traduzione e introduz. di G. Papini. Lanciano, R. Carabba, 1909.

che si può riguardare come la chiave maestra del suo metodo, e si stanno preparando traduzioni di altre opere sue. Le quali, lasciando stare i molti saggi minori, si riducono poi a tre sole, veramente fondamentali: *il Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889) nel quale, in seguito a una originalissima analisi della nostra vita interna, si dà una nuova soluzione del problema del libero arbitrio; *Materia e memoria* (1896), il più difficile libro del Bergson, che rinnova l'eterna questione dei rapporti tra spirito e corpi e infine l'*Evoluzione Creatrice* (1907), il libro più famoso, in cui egli applica il suo metodo alla ricerca delle origini della vita, della materia e dell'intelligenza. Ora, dicono, sta preparando una morale e già nel *Riso* (1909) aveva sbozzato, in poche pagine, una estetica. Il sistema, dunque, se pur non ha l'ordine, l'architettura e la mole simmetrica dei duomi teologici e delle caserme razionaliste, è quasi compiuto.

Ma noi non possiamo far altro, volendo dare un'idea del Bergson a chi lo conosce soltanto di vista, che far capire la sua posizione rispetto al modo classico di filosofare, e presentare, nel suo principio essenziale, la direzione del suo metodo. Infatti la novità delle soluzioni de' problemi filosofici proposte dal Bergson dipende sopratutto dalla novità del suo metodo. Mentre tutti gli altri filosofi, sia platonici che baconiani, si travagliavano attorno all'« enorme mister dell'universo »

colla vecchia logica tradizionale, colla deduzione e coll'induzione, ora prendendo a modello la matematica ed ora le scienze naturali, e ottenevano faticosamente resultati poco diversi fra loro o rigidamente contradditori, lavorando sempre cogli stessi strumenti, il Bergson ebbe l'idea di cambiare (o di voler cambiare: è quasi lo stesso) l'organo, l'arnese, il meccanismo della speculazione filosofica e perciò ha potuto ottenere, pur dopo tanti secoli di non mai fermo pensiero, soluzioni originali di questioni antichissime.

Molti problemi, secondo il Bergson, sembrano insolubili unicamente perchè sono stati *mal posti*. E la colpa di questa cattiva posizione dei problemi è tutta dell'intelligenza la quale, formatasi per certi scopi e in un dato mondo, porta le sue abitudini prime in mondi tutti diversi. S'è detto che il Bergson è un anti-intellettualista, come tanti filosofi dei nostri anni. Non è vero. Il Bergson riconosce la validità e l'utilità della intelligenza e della ragione in quanto restano al loro posto. Anzi concede all'intelligenza, nel piano inorganico e materiale, ciò che neppur tutti i razionalisti le concedono, cioè il raggiungimento della conoscenza assoluta. Ma sostiene che nel mondo non c'è da spiegar soltanto il geometrico e l'inorganico e che perciò l'intelligenza non basta. L'intelligenza ha valore, e valore grandissimo, soltanto per conoscere e possedere una parte della realtà. Per il resto, cioè per il mondo della

vita e dello spirito, occorre altra cosa: l'*intuizione*, quella famosa intuizione bergsoniana ch'è insieme il labaro e il bersaglio del nuovo sistema.

Secondo il nostro filosofo l'intelligenza è, fin dalla sua prima apparizione, una forza al servizio della pratica, dell'azione, della vita corporale. L'intelligenza si presenta, all'origine, sopratutto come la facoltà di fabbricare degli oggetti artificiali, e in particolar modo strumenti per fare altri srtumenti. L'uomo, per vivere, ha bisogno di difendersi dall' ambiente nemico e d' impadronirsi delle cose che gli son necessarie per conservarsi: la tecnologia è la prima forma dell'attività mentale. Questo ufficio primo e maggiore dell'intelligenza le ha impresso profondamente certi caratteri, e le ha imposto certe abitudini. « Originariamente — scrive il Bergson — noi non pensiamo che per agire: la nostra intelligenza è stata colata nelle forme dell'azione. La speculazione è un lusso, mentre l'azione è una necessità. Ora, per agire, noi cominciamo col proporci uno scopo; facciamo un piano, poi passiamo ai particolari del meccanismo che ce lo farà realizzare. Quest'ultima operazione non è possibile che se noi sappiamo su cosa si può contare. Bisogna che abbiamo estratto dalla natura delle somiglianze che ci permettano d'anticipare sull'avvenire e che abbiano dunque applicato, coscientemente o incoscientemente, la legge di casualità. D'altra parte più si delinea nel

nostro spirito l'idea della causalità efficiente e più questa prende la forma di una causalità meccanica. Quest'ultima relazione, a sua volta, è tanto più matematica ch'essa esprime una necessità più rigorosa, e per questo non abbiamo da fare che seguire la china del nostro spirito per diventar matematici. Ma, d'altra parte, questa matematica naturale non è che il sostegno incosciente della nostra abitudine cosciente d'incatenare le medesime cause ai medesimi effetti: e .questa abitudine medesima ha ordinariamente l'oggetto di guidare delle azioni ispirate da intenzioni o, ciò ch'è lo stesso, di dirigere dei movimenti combinati in vista dell'esecuzione di un modello: noi nasciamo artigiani come nasciamo geometri, e anzi non siamo geometri che perchè siamo artigiani. Così l'intelligenzaz umana, in quanto formata per le esigenze dell'azione umana, è un'intelligenza che procede nello stesso tempo per intenzione e per calcolo, colla coordinazione dei mezzi a un fine e colla rappresentazione di meccanismi a forme sempre più geometriche» (*Evoluzione Creatrice,* 47-48).

L' intelligenza, dunque, fatta per l' azione, è per forza finalista e geometrica. Essa ,per riuscire, deve tener conto del sòlido, dell'identico a sè stesso, del misurabile e numerabile, dell'immobile. Quel che c'è nella realtà di fluido, di vivente, di mobile, di oscuro, le sfugge. L' intelligenza si trova a suo agio soltanto quando opera

sulla materia bruta, considerandone soltanto i lati e i caratteri identici e costanti, e perciò spezzettando il reale — ch'è un corso ininterrotto di perpetua novità — in tante particelle stabili e omogenee. L'intelligenza ha bisogno del discontinuo e sopra il suo modello s'è formato il linguaggio che ci fa supporre l'esistenza di cose ben distinte e separate le une dalle altre. Finchè l'intelligenza lavora nel mondo della materia da lei stessa, in un certo senso, creato e in cui la discontinuità, l'immobilità, e l'omogeneità sono concepibili, tutto va bene. Il male incomincia quando l'intelligenza, colle sue abitudini geometriche e meccaniche, vuol penetrare nel mondo vivente e spirituale e trattarlo cogli stessi procedimenti e sistemi che le hanno servito così bene nel mondo inorganico e materiale. Da questa pretesa derivano, secondo il Bergson, tutte le confusioni, le difficoltà e le contraddizioni dei problemi filosofici. Egli fa indietreggiare la distinzione classica fra il sensibile e l'intelligibile fino a quella fra l'inerte e il vivente. Fra l'inorganico e l'organico l'abisso è incommensurabile e incolmabile. Il primo è la sfera dell'identità e dell'immobilità; l'altro la sfera della diversità e del moto. A questi due mondi così opposti debbono corrispondere due opposti mezzi di conoscenza. Uno solo, l'intelligenza, allevata nel primo e adattata soltanto adesso, non basta. L'intelligenza ha bensì tentato di rappresentare sè

stessa sul modello del mondo fisico e di creare tanti concetti distinti che formino insieme una molteplicità chiara e discontinua, simile al mondo dei solidi, ma le sconfitte secolari della metafisica fatta a forza di ragion pura hanno oramai dimostrato la nativa infecondità di quel metodo. Fra intelligenza e materia se l'intendono: son nate e cresciute insieme. Anche su questo punto, sul rapporto fra spirito e cose, il Bergson rinnova completamente le vedute tradizionali. Secondo gli empiristi, lo spirito e le cose godono di un'armonia prestabilita, per i kantiani le cose si adattano allo spirito. Secondo il Bergson, invece, l'intelligenza e la materia si sono adattate progressivamente l'una all'altra per mermarsi a una forma comune, sicchè si può dire che lo spirito fa le cose, in quanto le rappresenta e le modifica a suo modo, e che le cose fanno lo spirito, in quanto lo plasmano, sotto la forma d'intelligenza geometrica e discorsiva, a loro immagine e somiglianza.

Ma anche il mondo della vita ha il suo proprio tipo di conoscenza che il Bergson chiama, prendendo una parola già troppo deflorata, *intuizione*. « Si chiama intuizione, definisce il Bergson, quella specie di simpatia intellettuale per la quale ci si trasforma nell'interno di un oggetto per coincidere con quel che esso ha di unico e perciò d'inesprimibile ». Cioè, mentre colla intelligenza ordinaria, noi consideriamo le cose

come dal di fuori, e giriamo attorno ad esse per descriverle, e consideriamo i loro rapporti, colla intuizione, invece, cerchiamo d'inserire noi stessi, corpo ed anima, nella corrente di cui fa parte la cosa che vogliamo conoscere: cerchiamo di immedesimarci, di simpatizzare con essa, di stringerla nella sua immediatezza tutta insieme e non nelle sue parti, di esser tutt'uno con lei, di vivere della sua vita e non di guardarla vivere. A questo modo raggiungeremo quel senso del perpetuamente mobile, del perpetuamente diverso ch'è proprio del vivente e possederemo l'assoluto come l'intelligenza lo possiede nel mondo dell'inerte. Anche il Bergson, come i positivisti, vuole il dato, il fatto, il reale; anch'egli cerca, come i metafisici, il fondo delle cose, l'assoluto, ma ritiene contro i primi che nel fatto stesso, saputo penetrare, c'è l'assoluto e non il relativo e afferma contro i secondi che l'assoluto non è da cercare nei concetti astratti e nelle formule dialettiche, bensì nella possessione profonda e diretta della realtà più quotidiana. Egli inizia così qualcosa che si potrebbe chiamare la « metafisica positiva » se tanto il sostantivo che l'aggettivo non suonassero male agli orecchi dei maderni sofistici.

Il tentativo del Bergson consiste, insomma, nello sforzo fatto per risalire le inclinazioni millenarie dell' intelligenza e per ritrovare il fresco succhio e il vivo corpo della realtà fluida e in-

numerevole sotto le buccie fossili e le coperte di piombo delle formule, del linguaggio, delle abitudini mentali, degli astrattumi della ragione. Il movimento bergsoniano è un movimento di liberazione, una riforma che non distrugge; una rivoluzione ch'è anche un ritorno. Come Lutero voleva tornare dalla lettera e dalla corruzoine della chiesa cinquecentesca allo spirito e alla purità del Vangelo; come Rousseau voleva tornare dalla schiavitù e dalla complicazione della civiltà alla libertà e semplicità della vita primitiva, così il Bergson, nel mondo del pensiero, vuol tornare dalle superstrutture praticiste e matematiche della conoscenza razionalista alla spontaneità e pienezza dell' istinto vitale, anteriore a tutte le deformazioni utili ma impoveritrici imposte dalla necessità della vita. Perciò egli, per far capir meglio cosa intenda per intuizione, l'ha riaccostata a quel meraviglioso istinto degli animali, il quale sa senza calcolare, conosce senza sperimentare, ed è una specie d'intelligenza in azione, fattiva e non discorsiva, che accompagna e guida la vita. L' intuizione filosofica a cui aspira il Bergson non è l'istinto ma è più vicina a questo che all' intelligenza dei geometri. Ora il problema vitale del bergsonianismo è questo: se una tale intuizione è possibile, senza intrusione delle antecedenti forme intellettuali e, nel caso che sia possibile, se può essere espressa col nostro lin-

guaggio e se può dare una spiegazione e non un semplice *senso* del mondo.

I critici rispondono gagliardamente di no e riescono a trovare, come sempre è possibile nelle opere dei filosofi, oscurità, contraddizioni e confusioni. Ma intanto il Bergson ha dato prove patenti, specie nell'*Evoluzione Creatrice,* che la intuizione, almeno in lui, è possibile, esprimibile e feconda e l'importanza dei molti problemi da lui sollevati o rinnovati resta intatta e ben al disopra delle dispettose freddure e pedanterie di coloro che son più amici dell'intelletto che della verità.

Walt Whitman [1]

I.

Confesso che non posso parlare di Walt Whitman come parlerei di qualunque altro. L'anima e la poesia del gran vecchio di Manhattan sono per me teneramente congiunte con una delle scoperte più importanti della mia prima adolescenza: la scoperta della poesia.

Mio padre aveva, fra i suoi libri, i due volumetti della *Biblioteca Universale* a cinque soldi, dove il Gamberale pubblicò per la prima volta una parte della sua traduzione di Whitman ed io lessi e rilessi i due economici libretti con quell'entusiasmo di cui non siamo più capaci dopo i vent'anni. Non avevo allora, benchè non fossi

(1) *Foglie di Erba. Versione* di L. Gamberale, Palermo, R. Sandron, 1908.

un *bourgeois gentilhomme*, una idea ben chiara della differenza che c'è fra versi e prosa e non mi curai di sapere per quali ragioni quei canti eran composti di versi così lunghi da riempire spesso due o tre righe. Li leggevo, o meglio respiravo la poesia marina, civile e universale del poeta, senza pensare ai pallidi laureati che contano le sillabe alle anime commosse come conterebbero, se potessero, le note al rosignolo in amore.

E debbo confessare, che io, toscano, italiano, latino, non ho sentito cosa volesse dir poesia attraverso Virgilio o Dante — e tanto meno per virtù del casuista Petrarca o dell' intarsiatore Torquato Tasso, poeti di lusso e perciò più letterati che poeti — ma bensì attraverso le puerili enumerazioni e le lunghe invocazioni appassionate del buon falciatore di *Foglie d'erba*. Anche oggi, dopo tanti anni, non so rileggere freddamente i « sussurri di morte celestiale » ed « Ei vi era un fanciullo che uscia fuori ogni giorno ». Più tardi ho letto le *Leaves of Grass* in inglese; ho conosciuto la vita e l'aspetto di Whitman in grossi libri americani, ho studiato le questioni metriche che si possono fare a proposito della sua poesia nel libriccino dell'Jannaccone, ma non ho mai potuto dimenticare quelle ore di grazia della mia fanciullezza.

Non dico tutto questo per fare — prima del tempo e fuori di luogo — uno squarcio di auto-

biografia spirituale, ma soltanto per spiegare perchè non saprei scrivere intorno a Walt Whitman come se fosse uno dei tanti poeti stranieri riservati all'importazione dei professori di magisteri femminili, e per far capire che posso parlarne soltanto come un fratello amoroso può parlare di un fratello amato, intendendo, naturalmente, che si tratta di un fratello giovine e minore che parla del fratello morto e maggiore.

Quanto sarei felice se potessi comunicare agli altri una parte della mia solida affezione, se potessi presentare a tutti quelli che mi leggono l'immagine viva e fedele dell'anima fanciullesca ed enorme, ubriaca di gioia e grave di malinconia, del poeta che amo!

Ma non vorrei occuparmi della sua vita mortale. Cosa importa sapere in qual tempo egli è stato stampatore, giornalista, falegname, infermiere, impiegato governativo o patriarca della democrazia? So che è nato in America nel 1819 e ch'è morto in America nel 1892, senza aver mai lasciato il suo paese. So che egli è stato nella vita ciò che appare nei canti: un uomo completo, semplice, leale, amante della natura e degli uomini, pieno di speranza, donatore di gioia. Uno che lo vide vivo, l'Howels, scriveva: « L'occhio e la voce di lui dimostravano una franca ed irresistibile offerta di amicizia: egli porgeva la mano in maniera, che stava a noi il ritenerla per sempre ». E un altro, che lo vide cadavere il

giorno dopo la morte: « par la faccia di un vecchio ed affettuoso fanciullo ». Di tale onesto accordo fra la vita e la poesia io godo sempre quando lo incontro, e preferisco i poeti che hanno cantato il dolore e hanno veramente sofferto a quelli che hanno verseggiato tutti i sentimenti possibili restando sempre con l'animo tranquillo in una poltrona sicura.

Ma quello che m'importa di più in un uomo è ciò ch'egli ha saputo estrarre dalla sua vita e non la sua vita intera e i biografi minuziosi mi son sembrati sempre somiglianti a colui che per gustare un vino generoso andasse a ricercare i raspi e le buccie da cui fu tolto. Conoscere la vita esterna dei grandi spiriti può soddisfare la curiosità degli « amateurs d'âmes » o dei raccoglitori di aneddoti e può servire anche quale eccitante morale per chi vuol cominciare qualcosa di grande, ma è cosa del tutto indipendente dal valore e anche dal significato dell'opera che ci viene presentata.

La biografia esterna è molto più fuor di posto a proposito di Walt Whitman che d'altri. Infatti egli è, nello stesso tempo, un poeta universale, un poeta del tutto e non delle parti, un poeta del mondo e non dell'America soltanto e d'altra parte un poeta personale, individuale, intimo che ha potuto dir con ragione: « Camerata, questo non è un libro. — Chi tocca esso, tocca un uomo » (494).

Nei suoi canti, dunque, possiamo trovare tutta l'anima del poeta, tutto quello che egli volle dire, insegnare e lasciare ai suoi amanti, ai suoi camerati, agli uomini tutti, e le cento e cento *Foglie d'Erba* son la parte veramente immortale della sua anima.

Ma non vorrei neppure, a proposito di Walt Whitman, far critica letteraria, come usano coloro che non avendo niente da dire di proprio studiano in quali maniere dicano gli altri le cose loro. Eppure, a proposito di Whitman, ci sono eleganti questioni di giurisprudenza metrica da porre e da risolvere e si potrebbe vedere se la poesia di Whitman non è affatto metrica come dissero Whitman stesso e dopo di lui Noël, lo Stedman, il Gamberale e molti altri, oppure se v'è una cadenza dattilica come credeva il Macaulay, o una specie di *rima consonantica* come vorrebbe il Triggs, o addirittura un'armonia ritmica latente, una rima psichica e dei periodi strofici come sostiene il nostro Jannacone. Si potrebbe ricercare, come hanno fatto O' Connor e Nencioni, a quali moti naturali assomiglia di più il canto Whitmaniano, se al vento delle foreste o alle onde oceaniche, e si potrebbe indagare quale sia stata l'influenza delle teorie di Whitman sui rapporti tra poesia e prosa e sul movimento francese dei *verslibristes*. E si potrebbe anche, volendo perder tempo, considerare la sua figura rettorica *maîtresse,* cioè l'enumerazione, e con-

frontarla con la perifrasi cara ad Omero, con la metonimia cara a Dante, l'antitesi cara a Victor Hugo e la metafora cara a D'Annunzio. Ma tutte queste belle cose non interessano noi che cerchiamo nel mondo e negli uomini l'attività spirituale e nello spirito le idee.

Walt Whitman ha scritto alcuni canti che sono meravigliosi come poesia pura, come musica, come immagine, come scelta di parole, ma non è, fortunatamente, il poeta che scrive per divertire la gente o per contentare gli editori.

Walt Whitman ha qualche cosa da dire agli uomini e vuole che gli uomini l'ascoltino, e perchè lo sentano meglio, egli « canta, a gola aperta, i suoi canti gagliardi e melodiosi ».

Il nostro dovere — il dovere di chi lo ama — è di estrarre da questi canti cantati a gola aperta il pensiero del poeta, ciò ch'egli raccomandò con amore a sè stesso, ai suoi buoni camerati, ai suoi figli — a noi tutti.

II.

Perchè Walt Whitman s'è messo a scrivere i suoi canti? Forse perchè era un letterato fin dalla nascita? Per acquistar gloria? Perchè non era capace d'altro? Ma neppur per sogno! Walt Whitman, prima d'esser poeta, era un uomo, un

lavoratore, figliolo di falegname e capace di squadrare alberi e fabbricar tavole. Non era uno di quei nostri musaicisti di aggettivi che hanno per orizzonte il loro calamaio e per unico scopo il favore dei giornalisti e delle signore. « Chiedesti tu da me rime armoniose? Cercasti le pacifiche e languide rime cittadinesche?... Che cosa è, per un tale come sei tu, un poeta come son io? Lascia perciò le mie opere, e va a cullarti con ciò che puoi capire, e con i miti accordi del piano, perchè io non cullo alcuno e tu non potrai intendere me » (317-18). Così egli si rivolge a un pacifico cittadino. Egli non vien dunque col suo volume per divertire la gente, per molcere le orecchie dei delicati e degli studiosi di metrica. Il suo ideale non è la classica arpa eolia, ma piuttosto la rauca locomotiva col suo « folle riso fischiato, echeggiante, rombante come terremoto e destatore di ogni cosa » (464). Perciò egli non si spaventa delle accuse dei professori di poesia e si consola contemplando l'orrore di un *canon* del Colorado. « Sono incolpati i miei canti di aver dimenticato l'arte? Di aver dimenticato di fondere in sè le regole precise e la delicatezza? E le misurate battute del lirico e la grazia del tempo limato e rilimato, e le colonne e l'arco polito » (477). Che m'importa! sembra dire Walt Whitman. Tutto questo è letteratura ed io « fo risonare il mio barbarico strillo su per i tetti del mondo » (87). Egli non canta per cantare ma per

svegliare, educare, incitare gli uomini. « Io sono colui che, insultando, spingo uomini, donne e nazioni e grido: Balzate dai vostri seggi e lottate per la vostra vita! » (336). « Io sono educatore di atleti. Chi, per opera mia, allarga un più ampio petto del mio testimonia l'estensione del mio » (83). E per forza, volendo essere educatore, dev'essere rude e senza complimenti. « Non un damerino *dolce, affettuoso* io sono: barbuto, abbronzato, dal collo bruno, spiacente io sono arrivato. E si ha da lottare con me, mentre passo, per i solidi premi dell'universo » (23).

Egli è dunque, più che poeta nel senso moderno, un *vates* nel senso antico: un *profeta*. Egli non è il cantore di certe determinate cose o di alcuni sentimenti: è il poeta dell'universale, il poeta del tutto e dell'insieme.

Vi sono poeti che cantano solo l'amore per la donna ,altri solo l'amore per la natura, altri solo l'amore per la patria o per gli uomini o per sè stessi ed egli canta tutte queste cose insieme ed altre ancora. « Non farò poemi che si riferiscono alle parti, ma farò poemi e canti che si riferiscono all'insieme, e non canterò riferendomi a un solo, ma riferendomi a tutti i dì (20-21). « Tutto deve avere referenza all'insieme del mondo e alla compatta verità del mondo » (381). Ed egli racconta che la musa gli disse: « Vieni, cantami un canto che nessun poeta cantò ancora, cantami l'Universale » (227). Altrimenti come po-

trebbero tutti gli uomini ascoltare i suoi canti?

A prima vista, invece, Walt Whitman. sembra il più personalista dei poeti o, per lo meno, il più sincero degli egotisti. Non è forse egli il superbo autore del canto del proprio Io? Fin da principio proclama: « Ma io canto una semplice e separata persona » (1). « Io celebro me stesso e canto me stesso » (27). E più volte torna nei suoi canti la sua propria persona e non sotto il nome astratto e indeterminato di *Io*, ma con la faccia e i panni di Walt Whitman. « Walt Whitman, un cosmos, il figlio di Manhatta, turbolento, carneo, sensuale, che mangia, beve e genera » (50). « Guarda questa faccia abbronzata, questi grigi occhi, questa barba, la intensa chioma fluente sul mio collo, le mie mani brune e il mio portamento silenzioso e senza grazia » (120). « Divino io sono dentro e fuori, e santifico qualunque cosa ch'io tocchi o che mi tocchi... E il mio capo val più che le chiese, le bibbie e tutti i credi » (51).

Ma chi prendesse questa adorazione di sè stesso come una prova decisiva dell'individualismo di Whitman si sbaglierebbe. Egli adora il sè perchè adora il tutto e vede il tutto riflesso in sè e sente sè stesso intimamente confuso col tutto. Rivolgendosi a un amico ignoto egli dice: « Noi diventiamo piante, tronchi, fogliame, radici, corteccia. Noi siamo collocati a strati sul terreno, noi siamo roccie. Noi siamo querce, noi crescia-

mo fianco a fianco, nei siti aperti... » e l'enumerazione seguita e seguita per suggerire efficacemente questo senso di medesimezza con tutte le cose. Egli sente sè stesso come l'anima universale, come il respiro di tutto e, per usare una chiara assurdità, come il Dio di un mondo panteista potrebbe sentire sè stesso: « ...io respiro, io vita, sorpasso la luce, più luminoso della luce sorpasso le fiamme dell'inferno saltando gioiosamente, facilmente sopra l'inferno. Sorpasso il Paradiso, che è profumato solo del mio proprio profumo. E includo ogni vita della terra, toccando e contenendo Dio, contenendo il Salvatore e Satana. Io l'eterna forza che tutto pervade, perchè cosa sarebbe, senza di me, il tutto? che cosa sarebbe Dio? Io l'essenza delle forme, io la vita delle reali identità, io il permanente, il positivo, (massime dell'invisibile). Io la vita del gran mondo rotondo, del sole, degli astri e dell'uomo, io l'anima universale » (438). In questo senso Walt Whitman si può chiamare anche un mistico, ma un mistico di genere ben diverso dai soliti, perchè non sente perder sè stesso in Dio, ma aspira quasi ad esser sè stesso qualcosa di così smisurato da accogliere dentro la sua anima Dio stesso. Altre volte desidera di « esser proprio un Dio! » (180) e dice agli altri: « Non vi ha Dio più divino di te stesso » (381) o si compiace di « essere questo incredibile Dio che io sono » (485); ma in un canto dei *Sussurri di morte celestiale* egli si

annunzia apertamente come il Dio più potente: « Consolatore assai benigno, io, il promesso, mi avanzo con la mano gentilmente distesa; il più possente Dio io sono. Io, il predetto dai profeti e dai poeti nelle loro profezie e nei loro più ispirati poemi... Ogni dolore, ogni sofferenza, ogni travaglio io li assimilo e li assorbo in me » (437).

Ed egli non racchiude in sè stesso sol tutte le cose, ma bensì anche tutti i tempi: « Io so che il passato fu grande e che il futuro sarà grande e so che tutti e due curiosamente si congiungono nel presente... E che dove sono io o sei tu in questo giorno, quivi è il centro dei giorni tutti e di tutte le razze. E quivi è per noi il significato di tutto quello che avvenne ai giorni e alle razze, avverrà mai » (241). E non solo è tutte le cose e tutti i tempi, ma anche tutti gli uomini, di tutte le condizioni e di tutte le età. Nel *Canto del proprio io,* dopo aver fatto una delle sue infinite enumerazioni di uomini, egli afferma: « E tutti costoro tendono verso me, ed io tendo verso essi. E così come è l'essere di costoro, più o meno è l'essere mio. E di essi e di tutti, io intesso il canto del proprio Io » (42). L'espressione più poetica di questo sentimento d'identità con tutti e tutto è il famoso canto che incomincia: « Ei vi era un fanciullo che uscia fuori ogni giorno. E non prima gli venia visto un oggetto, che in quell'oggetto ei si tramutava. E quell'oggetto diventava una parte di lui per quel giorno, o per una

parte di quel giorno o per anni molti, o per lunghi cicli di anni... Tutto questo diventava parte del fanciullo, che ogni giorno usciva fuori, che anche ora esce fuori, e che uscirà sempre ogni giorno » (360-362).

Il personalismo di Walt Whitman è dunque una veste, una buccia del suo amore cosmico per tutte le cose. Egli aspira, come tutte le anime grandi, all'intero ed all'infinito, ma non vuol giungervi attraverso le parole generali e astratte. Come il suo misticismo è un ampliamento enorme del suo egoismo, così il suo amore dell'universale si manifesta come amore di tutto il particolare preso parte a parte. Egli vuol giungere all'infinito a forza di accumulare cose finite, e per quanto pazzo sia questo sforzo e letterariamente pericoloso, perchè obbliga a interminabili enumerazioni, pure si deve riconoscere che il richiamo continuo alle cose particolari, e alla maggior quantità possibile di cose particolari, suggerisce l'ampiezza e l'universalità più delle frasi astratte di cui si compiacciono molte volte i filosofi e i contemplativi.

Tanto e così traboccante è il suo amore per l'universo, ch'egli non si sfogherebbe abbastanza se fosse obbligato a fare delle dichiarazioni di amore soltanto alle cose in generale, al tutto, all'infinito, a Dio: Egli ha bisogno di dire a ciascuna cosa la sua ammirazione e la sua affezione, il suo compiacimento e la sua meraviglia.

Dinanzi al mondo Walt Whitman è un ottimista. Ma cosa dico ottimista? Codesta è parola tecnica e fredda, e perciò non adatta a lui. Dire piuttosto un amante appassionato, un adoratore del tutto — e non così cieco da non vedere il brutto e il male, ma così grande da amare il brutto e il male.

Egli è, per istinto e per progetto, il celebratore di ogni cosa: « Di qui innanzi io andrò celebrando ogni cosa che io vegga e che io mi sia. E io vo' cantare e ridere, e non rinnegare alcuna coa » (468). Tutto è magnifico per la sua magnifica anima. « Magnificente è ogni cosa! Magnificente quello che nominiamo spazio — sfera di innumeri spiriti; — magnificente il mistero della mozione in tutti gli esseri — anche dei più minuscoli insetti; — magnificente la facoltà del parlare e i sensi del corpo; — magnificente la tramontante luce — magnificente il pallido riflettersi della nuova luna nel cielo occidentale; — magnificente qualunque cosa io vegga o oda o tocchi. La bontà è in ogni cosa » (485). « Tutto è bello per me, tutto meraviglioso » (89). E dopo aver letto Hegel, egli pensa: « Di pensiero in pensiero, fantasticando sull'universo, vidi che il poco che è Bene, sicuro affrettarsi verso l'immortalità. E l'immenso tutto che è chiamato Male vidi che si affretta a sommergersi, a perdersi, a morire » (272). L'universo intero ci addita ch'esso è buono: il passato e il presente ci additano che

è buono. Come belli e perfetti sono gli animali! Come è perfetta la terra ed ogni più piccola cosa che è sopra essa! Ciò che vien chiamato buono e perfetto, e ciò che vien chiamato cattivo è egualmente perfetto » (432). « In questa nostra ampia terra, fra le ruvidezze infinite e fra la melma, entro il core del suo core, chiuso e sicuro il seme della perfezione si annida » (227). « ....Nell'universo io non vedo alcuna imperfezione, e non vedo una sola causa, un solo effetto deplorevole dell'universo » (487). Per lui « Tutte le cose dell'universo sono miracoli, ciascuna così profondamente come ogni altra » (20). La sua anima di fanciullo di genio non conosce altro che miracoli. « Un continuo miracolo è per me il mare e i pesci che vi nuotano e gli scogli — e il movimento delle acque — e le navi e gli uomini che sono su esse: quali miracoli più straordinari di queste cose vi sono? » (383). Anche le più piccole cose sono miracolose: « Credo che un filo d'erba valga non meno del giornaliero viaggio degli astri..., e che un topo sia un miracolo sufficiente a sfidare sestilioni d'increduli » (57). « Perfino dal putridume e dai cadaveri la terra riesce a far nascere le cose belle: mira questo composto. Miralo bene! Forse ogni briciola sua è stata parte di un corpo malato — eppure miralo! l'erba primaverile ricopre le praterie. Le fave scoppiano in silenzio dalle zolle nel giardino. Il delicato gambo della cipolla spunta... » (364). « Ora io

sono atterrito a guardare la terra, essa che è così calma e paziente. E produce sì dolci cose da tali corruzioni. E gira sul suo asse, innocente e pura, con una tale sequela infinita di corpi in putrefazione. E distilla questi venti così squisiti da così infetto fetore! E rinnova, colla sua aria noncurante, le sue annue messi abbondanti e sontuose. E dà agli uomini tali materiali divini, per accettare da essi, alla fine, siffatti rimasugli » (364).

Per questo l'anima di Walt Whitman è quasi sempre gioiosa e in certi momenti il piacere fisico e spirituale dello spettacolo del mondo la trasporta quasi in un furore dionisiaco. Si legga, ad esempio, il *Canto dei tripudî* (173-180) dove tutte le gioie, da quella di « bagnarsi in una vasca da nuoto » fino alle « profetiche gioie del meglio », son ricordate e invocate.

Ma la gioia più grande, per Walt Whitman, è quella di essere amato — e non solo spiritualmente, ma anche fisicamente, e non solo dalle donne, ma anche dagli uomini. Io conosco, egli dice, « che tutti gli uomini nati sono anche fratelli miei, e che le donne sono mie sorelle ed amanti, e che il sostegno della creazione è amore » (31). Dopo aver studiato tutti i filosofi e i profeti, egli scopre che il fondamento di tutta la metafisica è l'amore. « Il dolce amore dell'uomo per il suo camerata, l'attrazione dell'amico verso l'amico. L'amore dei coniugi maritati bene, dei figli e dei genitori. Della città verso ogni altra

città e della nazione verso ogni altra nazione » (117). Ed egli pensa a tutti gli uomini sparsi nei più lontani paesi e che egli amerebbe: « E sembrami che, se conoscessi questi uomini, io mi stringerei ad essi come io fo con i figli del mio paese, e io so bene che noi diventeremmo fratelli ed amanti. Lo so bene che sarei felice con loro » (122.

Ma il canto di Wal Whitman non sarebbe veramente universale se egli vedesse soltanto la bellezza e la bontà del mondo. Ho detto di già, mi pare, che il suo ottimismo non assomiglia precisamente a quello del dott. Pangloss. Egli non ignora il male, ma lo supera. Certe volte, anzi, non riesce a sorpassarlo con piena serenità; un pensiero improvviso lo assale, e allora le sue parole sono piene di gravi tristezze, umide di lacrime, echeggianti di tamburi funebri e di campane. « Io non piagnucolo — proclama egli fieramente nel Canto del proprio Io — su quello su cui tutto il mondo piagnucola, che i mesi sono anni e il terreno null'altro che melma grufolata. Il gemere e l'inchinarsi si convengono alla forza degli invalidi, ma io porto il cappello, come mi piace, in casa e fuori » (45). « Quindi innanzi io non piagnucolo più, non più mi pospongo ad altri, di nulla ho bisogno. La fo finita con i piagnistei segreti, colle librerie, con i criticismi queruli. E, forte e contento, prendo a viaggiare per le vie aperte » (141). Ma vengono anche per lui i giorni

della tristezza. « Seggo e guardo su tutti i dolori del mondo e sopra tutte le oppressioni e vergogne del mondo... tutto questo, tutta questa bassezza ed agonia senza fine, io, sedendo, guardo, veggo, odo e resto muto » (270-271). E quando contempla le facce dei dormienti non vede solo quelle dei felici ma scorge pure « le naufragate fisionomie degli annoiati, le pallide fattezze dei cadaveri, le facce livide degli ubriaconi, le facce malaticce e grige degli onanisti, i corpi degli operati sui campi di battaglia, il pazzo entro le stanze dalle salde porte e i moribondi che emergono dalle porte » (417).

In mezzo alla tempesta gli sembra che sulla terra piovano lagrime. « Oh allora quale irrefrenato oceano di lagrime, di lagrime, di lagrime! » (257). E tal'altra è assalito dal « terribile dubbio delle apparenze, dell'incertezza, che, dopo tutto, noi possiamo essere delusi, che ogni probabile fiducia nostra di oltre tomba non sia che solo una bella favola » (115). E domanda malinconicamente: « E' mai venuta sopra di te un'ora, un improvviso bagliore a precipitarsi, che ha sgonfiate tutte codeste bolle di mode e di ricchezze? E codeste pungenti brame — libri, politiche, arte, amore, per sussurrartene la nullità? » (274).

Il pensiero della morte, specialmente negli ultimi anni, lo piega a riflessioni più amare. « Pensare che noi ci affanniamo tanto a edificare le nostre case. Pensare che altri si affanneranno pro-

prio come noi, che noi saremo abbastanza indifferenti... Linee nere si muovono lente e strisciano sulla terra — non finiscono mai — sono le linee dei sepolcri; colui che fu presidente sarà sepolto sicuramente » (428). « Ma che importa? La morte è forse solo apparente. Pensoso ed esitante, scrivo le parole, *di morti,* perchè i morti sono i viventi, le sole realtà, ed io l'apparizione, io lo spettro » (446). E per la morte del presidente Lincoln egli amplia magnificamente il versetto francescano della sorella Morte: « O tenebrosa madre, che assidua ti strisci a noi d'appresso, con piè vellutato! Ha nessuno cantato a te la canzone del più cordiale benvenuto? Allora la canto io per te, glorifico io te sopra ogni cosa, levo io un canto, perchè tu venga con passo certo, quando tu devi venire. Appressati, o liberatrice gagliarda. Quando tu li hai afferrati, io, pien di gioia, canto i morti, perduti nel tuo fluttante oceano di amore, lavati nel flusso del tuo bacio, o Morte » (329). E seguita promettendole feste e serenate, come ad un'amante attesa.

III.

Ma Walt Whitman non sarebbe l'uomo-tutto, il portavoce dell'universale, se il pensiero della morte lo irrigidisse di continuo. Per essere com-

pleto egli deve essere nello stesso tempo ridente come un fanciullo e malinconico come un vecchio, umile come S. Francesco e violento come Nietzsche. Spero che nessuno si stupirà dell'apparizione di questo nome. Poichè io conosco meglio Whitman che la letteratura whitmaniana non posso dire se il riavvicinamento sia stato fatto o no. In ogni modo, bisogna che gli studiosi di Nietzsche si ricordino di mettere Whitman nella lunga compagnia dei suoi precursori (1). Dalle *Foglie d'Erba* si può facilmente tirar fuori una piccola crestomazia nietzschiana, dove si ritroverebbero perfino le espressioni favorite del profeta di Zarathustra.

Fin dalla prima strofa del *Canto del proprio io* egli annunzia: « Io ospito per il bene e per il male, e lascio che parli, ad ogni costo, la natura, senza restrizioni, con originale energia » (27). « Io non sono il poeta della sola bontà, io non rifiuto di essere il poeta della malvagità, anche. Che sconsiderato ciarlìo è questo circa la virtù e il vizio? Me sospinge il male e la riforma del male sospinge me; io mi sto indifferente, il mio contegno non è quello di un rimuginatore di colpe, nè è il contegno di uno sprezzante. Io innaffio le

(1) Non bisogna dimenticare che la prima edizione delle *Leaves of Grass* è del 1855.

radici di ogni cosa che cresce » (48). « O agile foga, sangue ricco, impulso ed amore: bene e male! Oh tutto a me caro! » (465). E si rappresenta la vita di se stesso e dell'amico suo a questo modo: « Armati, impavidi, mangiando, bevendo, dormendo, amando — Nessuna legge fuor di noi stessi professando, veleggiando, militando, rubando, minacciando — Avari, famiglie e preti spaventando, respirando aria, bevendo acqua, danzando sull'erba delle sponde del mare — Forzando città, beffando spensieratamente, deridendo statuti, e cacciando ogni debolezza, compiamo le nostre escursioni » (124). E nel *Canto dei tripudi* egli invoca: « Oh qualche cosa di pernicioso, e di spaventoso! Oh qualche cosa di molto diverso da questa vita piccina e pia!... Veder gli uomini cadere e morire e non compiangerli! assaporare il selvaggio gusto del sangue — esser diabolico così! Gustar soddisfatto le ferite e la morte dei nemici » (176). « Oh! mentre che io vivo, sia io il signore, non lo schiavo della vita, e affronti la vita come un possente conquistatore » (179). « Lascia la pietà, e la consuetudine a quelli che le amano. Lasciate la pace, l'obesità, l'obbedienza a coloro che le amano » (336). Egli vuol cantare i « canti del corpo e della verità della terra » (223). Egli sente tutta la grandezza, non compresa, della terra (146) e a lei innalza un canto che ha la solennità di un inno del *Rig Veda*: « Oh vasta profondità, nuotante nello spazio, e coper-

ta tutta di visibile possanza e bellezza, alternata di luce e di giorno e di feconda e spirituale tenebra! Ineffabili alte processioni di sole e luna e d'innumeri astri passano di sopra. E di sotto sono le multiformi erbe e le acque e gli animali e gli alberi; tutto sorto con imperscrutabile scopo e con qualche profetica intenzione ascosa » (406).

E non solo egli ha, prima di Nietzsche, questo senso della virtù della terra, ma anche l'aspettazione di una superiore razza di uomini. E dice agli uomini dei suoi tempi: « Perchè l'uomo nato da voi, la vostra caratteristica razza, qui può crescere ardita, dolce, gigantesca, qui torreggiare sulle proporzioni della natura. Qui non ristretta da muri e da tetti, attingere gli spazi ampi, puri e sconfinati. Qui ridere con la tempesta e il sole, qui gioire, qui pazientemente disciplinarsi. Qui meditare su sè stessa » (207-208). E al mistico trombettiere egli grida: « marce di vittoria, — l'uomo affrancato — lui, alfine conquistatore!... Una rigenerata razza appare, — un mondo perfetto. Tutto è gioia! » (463).

Questi momenti di furori dionisiaci, in cui Whitman è preso dalla frenesia della gioia, non sono rari in questi canti. « Io sono colui che ride sempre » dice egli a un certo punto. E non solo ride, ma impazzisce di gioia. Così finisce uno dei suoi accessi: « Oh qualcosa di non provato! Qualcosa che si provi in estasi! Scappare assolutamente dalle ancore e dalle prese degli altri!

Cavalcar libero! Amar liberamente! Slanciarsi irrequieto e pericoloso! Vagheggiare di esser distrutto con tentazione ed inviti! Ascendere, saltare al cielo dell'amore, additato a me! E levarsi di qui con la mia anima inebriata! Perdersi se così dev'essere! Cibare il resto della vita con un'ora di pienezza e di libertà, con una breve ora di pazzia e di gioia » (104). « Oh poter quind'innanzi far della vita un poema di nuove gioie! Danzare, stringer mani, esultare, gridare, balzare, cullarmi, fluttuare! Essere un marinaio del mondo, iscritto a tutti i porti... Una snella e gonfia nave, piena di ricche parole, piena di tripudi » (180). E un'altra volta l'inno alla gioia si eleva ancor più sfrenato e finisce in modo simile al principio della *Prière de Jèsus* di Pascal; « Uomini e donne vivono in sapienza, innocenza e salute! Tutto è gioia! La guerra, il dolore, le sofferenze son morti — purificata è la lussureggiante terra! Nulla resta fuorchè la gioia! Colmasi di gioia l'Oceano! L'atmosfera è tutta gioia! Gioia! Gioia! In libertà, in culto, in amore! Nell'estasi della vita è gioia! Abbastanza è il solo esistere! Abbastanza il respirare! Gioia! Gioia! Sovra ogni cosa è gioia! » (463) (1).

---

(1) Per il riavvicinamento con Nietzsche giova notare il comune amore per il ricco Sud. Vedi il *Canto al magnifico Sud* (465-466).

In questo canto l'esaltazione dionisiaca nietzschiana si mescola coll'ottimismo universale del Whitman e in certo modo la purifica. Ma il profeta americano ricorda il poeta tedesco anche per ua altro verso — per l'orgoglio. Walt Whithman ama dirsi « più immodesto che modesto » e più volte si mostra « superbo della sua superbia » tanto che arriva fino alla lucifera concezione di credersi contenente d'Iddio.

Però Walt Whitman non è mai l'uomo della sola faccia — egli è un'erma più che quadrifronte che accoglie in sè, come l'umanità, tutti i possibili caratteri e i sentimenti più opposti. Infatti nelle *Foglie d'Erba* non mancano neppure gli esempi di umiltà. « Che cosa sono io, dopo tutto, — si chiede il poeta ad un tratto, — fuorchè un fanciullo che si compiace del suono del proprio nome, ripetuto ancora ed ancora ? » (385). « Che cosa so io della vita ? che so di me ? Nemmanco l'opera mia presente o passata io so. Fosche e sempre cangianti congetture distendonmisi a me dinanzi, di mondi nuovi e migliori e di possenti nascimenti nuovi. E mi beffano e tengono perplesso » (415). E allargando l'umiltà della sua persona all'umanità egli domanda : « Gli uomini e le donne che si affollano per le vie, se non sono faville e pulviscolo, che altro sono ? » (361).

C'è in lui, oltre che parecchio di Prometeo, anche un po' di Giobbe e se può chiamarsi un precursore di Nietzsche per alcuni lati, per certi altri

si può metterlo invece tra i precursori di Dostojevski e di Tolstoi. Egli non ha mai conosciuto, probabilmente, la « religione della sofferenza umana », ma nell'ampia anima sua ha provato sempre una profonda simpatia per gli esseri più umili della società, per i poveri, per gli schiavi e perfino per i delinquenti e le prostitute. Fra i mali del mondo che lo rendono muto egli enumera anche « gli spregi e le umiliazioni inflitte dagli arroganti agli operai, al mendico, ai negri e via » (270). Al suo banchetto egli invita tutti. « Non voglio che una sola persona sia trascurata od omessa. La mantenuta, il pescatore di spugne, il ladro sono perciò invitati. Lo schiavo dalle grosse labbra è invitato, il mezzano è invitato. Non vi sarà differenza tra essi e tutti gli altri » (44). Quando vuole un amico sceglie un'umile persona. « Egli sarà un bandito rude, analfabeta, sarà un condannato da altri per fatti commessi » (107). E non fa questo per posa come il conte Leone Tolstoi, ma perchè sente di essere, come loro, pieno di male. « Sotto questa faccia, che pare così impassibile, maree d'inferno scorrono continuamente. Libidine e tristizie sono accettate da me. Passeggio coi delinquenti e muoio di amore per essi, sento che io sono dei loro. Anch'io appartengo a questi carcerati e a queste prostitute. E quind'innanzi io non vo' rinnegarli — perchè come posso rinnegare me stesso ? » (380). Neppur si vergogna a rivolgersi a una prostituta

comune con quella sua poetica generosità che tutto purifica: « Finchè il sole non si neghi a te, non io mi ti nego. Finchè le acque non cessino di luccicare per te e le foglie di sussurrare per te, non le mie parole si rifiuteranno di luccicare e sussurrare per te » (381).

Di niente si vergogna Walt Whitman e non solo di celebrare il corpo, giacchè « se qualche cosa è sacra, il corpo umano è sacro » (98), ma neppure di descrivere e celebrare l'amore. « No, — egli esclama — nessun'altra parola, fuorchè la parola amore, nessun altro pensiero fuorchè il pensiero di amore » (462). Ma non già l'amore inteso ipocritamente come lo intendono, per la maggior parte, i pinzocheri del platonismo letterario, compensato in segreto dalla bassa lussuria, ma come lo intendono gli esseri sani, nato dal corpo e dall'anima, fatto di azioni fisiche, di toccamenti e di strette, ma nobilitato dalla paternità e dalla maternità, dalla divina prospettiva delle generazioni future che nasceranno da un ardente abbraccio fra due esseri che si amano. Perciò egli non nasconde che ama, oltre l'anima, anche la carne. «Qualcosa evvi nello stringersi agli uomini e alle donne e nel guardarli e nel contatto e odore che vien da essi e che soddisfa l'anima bene » (94). Niente si deve nasconder della vita del corpo: tutti gli organi hanno diritto a essere cantati. Ed egli vuol cantare anche se resterà solo fra gli uomini, il « canto della procreazione » (89,

cfr. anche 424) e descrive, quasi con crudo realismo, l'atto stesso dell'amore fra l'uomo e la donna (95). Ma in questo uomo che ama col corpo egli non vede una bestia in cerca di godimento: « Nè solo un uomo è questi, questi è il padre di quelli che saranno padri a lor volta. In lui sta il primo avviarsi di popolosi Stati e di ricche repubbliche. Di lui si formeranno innumeri vite immortali, con innumeri incarnazioni e gioie » (97).

Poichè Whitman sente d'esser vasto come la natura egli non vuol rinnegare niente di ciò ch'è in essa, ma soltanto trasformarlo. In fondo egli vorrebbe essere così naturale come gli alberi e gli animali (v. pp., 10, 173, ecc.), e non fu mai felice come quando « mi levai di letto sano e fresco, che, canticchiando, respirai il maturante aere dell'autunno » (117). Ma egli aspira sempre attraverso il corpo, alla vita dell'anima. « E non farò poemi, e la menoma parte di un poema che non si riferisca all'anima. Perchè, avendo mirato gli oggetti dell'universo, io trovo che non ve ne ha un solo, nè la menoma particella di un solo, che non abbia referenza all'anima » (21). E quando vuol sollevarsi sul mondo e fuggir dalle cose invoca liricamente l'anima, « Vieni, o anima, non giacciamo più qui, leviamoci su e via. Oh poter volare non più che un augello! Oh poter fuggire via, e veleggiare come nave! E scivolare con te, o Anima, sovra tutto, in ogni cosa, come nave sulle acque » (374).

Come si spiega, dunque, che Walt Whitman continuamente parli delle cose del corpo? Anche qui siamo dinanzi a une di quelle vaste contraddizioni o meglio unificazioni, che fanno di lui, in un certo senso, un poeta hegeliano. Egli può cantare il corpo volendo cantare l'anima perchè il corpo, come tutte le cose, non è altro che anima. Non solo « l'anima non è da più del corpo e il corpo non è più dell'anima » (84), ma « ove il corpo non sia anima, che cosa è l'anima? » (92) (1).

A questo modo il suo idealismo diventa qualcosa di concreto — il suo sensualismo si spiritualizza e tutta la vita appare come una portentosa unità, dove niente c'è da buttar via. E come accetta la vita così accetta tutte le occupazioni della vita. Allo stesso modo ch'egli canta il fiorire dei lilla, e l'ampio e fresco mare che l'accarezza e i rulli sonori dei tamburi, non sdegna di consacrare un canto alla rozza locomotiva (464), di esporre i miracoli dell'industria nel *Canto dell'Esposizione* (197), e di fare un *Canto delle occupazioni* (211) dove nessun lavoratore è dimenticato. Non ha egli forse annunziato senza frasi: « Io canto l'ordinario? » (542).

---

(1) Vedi anche i *Figli di Adamo* (sopratutto a pag. 99).

La sola cosa che non accetti nel mondo è la schiavitù. Egli non dimentica mai di essere il poeta della libera America e della democrazia e incoraggia coi suoi inni di speranza i rivoluzionari sconfittti e sciupa perfino la sua bella vena naturalistica per spiegare al mondo una specie di mitologia democratica (451). Ma dietro quel che può esserci di ridicolo e rettorico in questa attitudine prometeica e garibaldina della sua poesia c'è un nobile fondo di generosità naturale, e di amore per la libertà e di ampia simpatia per tutti quelli che non possono come vorrebbero.

Anch'egli, come tutti gli spiriti fuor di misura, libertà andava cercando. « Da questo momento io m'affranco da ogni confine e da ogni immaginaria terra compassata. E vo' dove io voglio, assoluto e intero signor di me stesso — porgendo ascolto agli altri, meditando bene quello che dicono, fermandomi, domandando, accogliendo, contemplando; però gentilmente, ma con irremovibile volontà, mi sciolgo da ogni ritegno che voglia fermarmi » (143). Perciò egli incoraggia la ribellione anche negli altri. « Questi non sono solamente canti di lealtà, ma canti di ribellione anche » (366) dice egli a un rivoluzionario europeo. « Sono ribelle ora e sempre contro qualsiasi che si arroghi il diritto di governarmi, beffandomi » (438). Per quanto sinceramente democratico, non ha molta simpatia per le regole e per le leggi. Se tutti gli uomini gli somigliassero aspirerebbe

francamente all'anarchia. La sua città ideale non dovrebbe avere nè case per uffici, nè regolamenti (123). Ed essa esiste di già « dove gli uomini e le donne si dan poco pensiero delle leggi » (186). « Io sono — egli dice — per coloro che non vollero mai padroni, per gli uomini e per le donne le cui anime non hanno mai sofferto padroni, per coloro cui le leggi, le teorie, gli usi convenzionali non poterono mai signoreggiare » (349.

IV.

In Walt Whitman il dissidio secolare tra la carne e l'anima scompare. Alcuni vivono solo per la carne e sono i pagani nel cattivo senso della parola. Altri fanno servire l'anima alla carne e questi sono i pagani raffinati, gli scettici, i diabolici eleganti. Altri ancora vivono solo per l'anima e martoriano il corpo: sono gli asceti, riprovati da Cristo come dall'uomo comune. Altri rispettano il corpo e lo mettono al servizio dell'anima: questo è il caso di Walt Whitman.

Si può dire onestamente ch'egli canti il corpo per il corpo, l'amore per l'amore? No. Egli canta il corpo e l'anima: l'anima attraverso il corpo e il corpo come veste provvisoria dell' anima. E quando canta l' amore, anche l' amore sessuale

più ardente, egli non pensa, come un qualsiasi latino, alla momentanea voluttà, ma vede nell'uomo il marito e il padre, nella donna la moglie e la madre e nello sfondo del futuro le innumerevoli generazioni che usciranno dal loro congiungimento.

Vi sono di quelli — e il cattolicismo ne ha conosciuti molti — i quali si tengono lontani dal peccato con il corpo ma sono continuamente tentati e tormentati e commettono ogni giorno peccati e oscenità col loro pensiero. Costoro son puri nella carne e impuri nell'anima e lordano, se così può dirsi, la vita spirituale. Vi sono altri, come Walt Whitman, i quali vivono pienamente e sanamente la loro vita corporale, senza finzioni e senza raffinamenti colpevoli; e riescono così a spiritualizzare anche la vita animale. Questi secondi valgono assai meglio dei primi. Io pongo sopra tutte le cose la vita spirituale, ma, appunto per questo, non voglio ch'essa sia troppo piena di scrupoli, di paure e di sotterfugi, a causa della vita del corpo. Questa dev'essere ridotta al minimo; deve esser purificata con un fine che non sia corporeo, ma non può essere soppressa — per conseguenza non dev'essere ne maledetta nè nascosta. Walt Whitman è stato il primo che ha osato sembrare immorale per fini morali e pornografico per fini casti, e sia gloria anche per questo alla sua anima che non ha temuto di mac-

chiarsi ,pur accogliendo in sè ciò che i piccoli uomini chiamano indecente.

Lasciamo dunque da parte l' immoralità e la materialità di Walt Whitman. Passiamo a un'altra accusa: a quella di irreligiosità. Non occorre perder tempo a spiegare come egli non appartenga a nessuna religione determinata. In tutte le faccende il suo punto di vista è universale. L'umanità, presa nel suo insieme, non ha una sola fede. Walt Whitman, che rappresenta da solo l'umanità, accetta tutte le fedi degli uomini, vale a dire che nessuna di esse riconosce vera più delle altre. « Credo che tornerò nuovamente sulla terra, dopo cinque migliaia di anni. Attendo responsi da oracoli, onoro gli Iddii, saluto il sole. Mi faccio un feticcio del primo blocco e tronco, facendo scongiuri con teschi nel centro degli *obis*. Aiuto il lama o il bramino, quando questi acconcia le lampade degli idoli. Danzo anche nelle vie in una processione fallica, e sono rapito e austero nei boschi, come un ginnosofita. Bevo idromele nei teschi, ammirando gli Shasta e i Veda, ricordando il Corano. Passeggio pel *Teokallì* macchiato di sangue, batto il tamburo di pelle di serpe. Accetto il Vangelo, accetto Colui che fu crocefisso, sapendo sicuramente ch'egli è divino, m'inginocchio a messa e canto la preghiera del puritano, o seggo pazientemente sur un banco... » (77). E questo non è eclettismo ma universalismo — accettazione completa dell'espe-

rienza religiosa, qualunque sia la forma che la ricopre. Perchè Walt Whitman ha bisogno di religione e afferma ch'egli viene a portarne una: « Anch'io, seguendo molti e da molti seguito, inauguro una religione e discendo nell'arena.... Affermo che tutta la terra e tutti gli astri del cielo esistono in grazia della religione. Affermo che nessun uomo mai, fino ad ora, è stato devoto abbastanza, nemmeno della metà » (17). « Affermo che la reale e permanente grandezza di questi stati deve essere la loro religione » (18). E al giovine egli dice che tutte le cose non son niente rispetto alla religione (18).

Ma qual'è il fondo della religione di Walt Whitman? In un suo canto egli confessa quali sono i suoi Dei: l'uomo ideale, la morte, l'anima, il tempo e lo spazio (267-68). Ma si tratta di un politeismo apparente: la mente di Walt Whitman è unitaria. Tutte le cose sono una: questa unità si può chiamare anima, si può chiamare Walt Whitman — ma si chiama, ancor meglio, Dio. Dio è il tutto ed è dappertutto. « Io vedo qualche cosa di Dio, in ciascun'ora delle ventiquattro e in ogni momento loro: nei visi degli uomini e delle donne io vedo Dio, e nel mio proprio viso allo specchio. Io trovo lettere piovute da Dio per le vie e ciascuna è segnata del nome di Dio, e le lascio dove esse sono, perchè io so che dovunque io vado, altre puntualmente verranno per sempre e per sempre » (85). Quando

pensa all'immortalità, egli, l'orgoglioso, si raccomanda a Dio: « Dammi, o Dio, che io canti questo pensiero. Dammi, dà a lui o a lei che io amo, questa inestinguibil fede. Nel Tuo insieme qualsiasi cosa che vi è avviluppata, non sia avviluppata per noi. Nella credenza, nei disegni Tuoi, inchiusi nel Tempo e nello Spazio, nella sanità, nella pace, nella salvazione universale » (229). Anche lui, come i mistici, aspira all'unione divina: « Lavami tutto, bagnami in te, o Dio, fa che ascendendo a te, io e la mia anima possiamo collocarci all'altezza tua » (410). Ed ecco l'inno alla divinità che prorompe dalla sua anima amorosa; « O Tu trascendente senza nome, Tu fibra e soffio, luce della luce, che versasti universi, Tu loro centro, Tu il più possente centro del vero, del buono, dell'amore, Tu fontana morale e spirituale e sorgente di affetti, Tu serbatoio... Tu palpito, Tu motore degli astri, dei soli, dei sistemi che, girando, muovonsi in ordine, sicuri, armoniosi traverso la uniforme vastità dello spazio. Come potrei io pensare, come respirare un respiro solo se fuor di me io non mi potessi lanciare a questi superiori universi? » (410).

Egli è, come si vede da queste parole, una specie di paradossale panteista personalista o, anche, se si vuole, un panteista cristiano. L'anima di Cristo è a lui più sorella di tutti gli altri rivelatori del Divino. Una sera, sul campo di guerra, egli vede tre feriti dormienti e subito uno di essi

gli par Cristo. « O giovine, io credo di conoscerti — credo che questo viso sia proprio il viso di Cristo, di Cristo, morto e divino: del fratello di tutti, che qui giace novellamente » (303). E come già s'era sentito simile a Dio così sente d'esser simile a Cristo. A tutti e due vengono fatte le stesse accuse: « Io odo che fui accusato di voler distruggere le istituzioni. In verità io non sono nè contro nè pro le istituzioni » (122). Egli vuol soltanto fondare la città dell'amore, e ciò gli dà il diritto di credersi più cristiano di quelli che ricoprono con questo nome la loro fredda devozione. Così egli parla a *Colui che fu crocifisso*: « L'anima mia con la tua, o fratello diletto: Non badare se molti pur gridando il tuo nome, non t'intendono! Io non grido il tuo nome, ma io t'intendo... Perchè noi tutti lavoriamo per trasmettere il compito stesso e l'eredità stessa.... noi pietosi, intendenti e vincolo fra gli uomini » (379); e noi andremo liberi e non rattenuti « finchè non satureremo di noi i tempi e le ore, acciocchè gli uomini e le donne delle razze e delle età avvenire possano diventare fratelli ed amanti come siamo noi » (380). La sua pietà per i colpevoli, il suo amore per tutti gli uomini, anche i più umili e i più disprezzati, la sua lode francescana della morte sono indubbiamente sentimenti cristiani, e per quanto Walt Whitman non fosse iscritto sul registro di nessuna chiesa possiamo senza scru-

poli contarlo fra i discepoli e continuatori di Cristo.

E tanto meno si può mettere in dubbio il suo senso religioso. Egli non credeva soltanto nei corpi, ma anche nelle « identità che non conosciamo e che pur ci sono da presso nell'aria » (19) e non credeva solo nella vita presente, ma sopratutto in quella futura. Non solo sosteneva che il corpo non può morire (21) e che nessuno può mai venir *meno* (78), « ma egli sa che se il futuro sarà nulla anche il passato dev'essere stato nulla e non ha spavento di questi vermi della terra » (427) perchè è certo che ogni cosa ha un'anima immortale: « Io penso e l'affermo con giuramento, che nulla esiste, fuorchè l'immortalità! » (433).

Pieno di speranza egli non teme il futuro e vuol andare sempre più lontano, lontano dalle cose usuali e dalla vile immobilità: « Via, o anima, salpa incontanente l'ancora! Taglia il cordame — tira, spiega tutte le vele! Non siamo noi stati abbastanza qui come alberi confitti in terra? Non siamo noi stati qui abbicati abbastanza, mangiando e bevendo, come meri bruti? Non ci siamo a lungo ottenebrati e abbagliati coi libri? Veleggia via — governa per le profonde acque solamente, o anima irrequieta, esplorando io con te e tu meco. Perchè noi siamo ingaggiati per dove i marinai finora non osarono andare e dove noi metteremo in periglio la nave, noi stessi e

tutti. O mia brava anima! Su naviga più lontano e più lontano! Oh! gioia ardimentosa ma sicura! Non sono essi tutti mari di Dio? Oh! più lontano, più lontano, più lontano veleggia» (412). «Chi è colui che è proceduto più innanzi. perchè io vorrei procedere più innanzi ancora!» (470).

V.

Arrivato a questo punto dovrei, come ogni oratore e ogni *essayst* di buona razza, raccogliere i fili, e fare un po' di riassunto. Son troppo amico di Walt Whitman per fare tutto questo. La sua poesia non è di quelle che si possono ridurre a sistema coerente e sottoporre a critiche dialettiche. L'anima di Walt Whitman è vasta come il mondo, e ampia come Dio, e contiene tutto: la gioia e il dolore, il corpo e l'anima, la libertà e la disciplina, la ferocia e l'umiltà, Dio e il filo d'erba! Bisogna accettarla come s'accetta l'universo, senza badare ai tagli che gli uomini hanno fatto nelle cose.

Ma l'anima di Walt Whitman non è solo un gigantesco lago amoroso. Essa è fatta di qualità, di sentimenti, di passioni che possono animare gli uomini, eccitarli all'azione, alla vita, renderli più sani, più forti, più puri — *migliori*. Quelli che

non sentono, leggendo Whitman, che la fiammella della loro vita si allarga e brilla di più, come se penetrasse in un mondo più ossigenato; quelli che non provano l'inguaribile nostalgia di non aver potuto conoscere e baciare colui che dettò certi canti; quelli che sono urtati dalla grossolanità, dalla foga, dalla sfrontatezza, dall'energia di questi canti e trovano che quest'uomo andrebbe raffinato, calmato, reso più prudente, meno sicuro, meno villano — tutti costoro non hanno capito niente di Whitman, non capiranno mai niente di Whitman e non sono degni di capire niente di Witman.

Whitman è un buon plebeo che canta senza vergogna tutte le cose del mondo,e il più grande consiglio che ci dà, dopo quello di amare, è di liberarci della cispa letteraria che ci riempie gli occhi e ci toglie la vista pura delle cose. Noialtri — e intendo specialmente noialtri italiani — siamo troppo letterati a garbati. Siamo gentiluomini anche dinanzi alla terra, che non vuol complimenti; anche dentro alla poesia, che non vuole troppa educazione. Bisogna rimettere in noi, nelle nostre vene disseccate di cittadini dilettanti, femminieri e ripuliti, un po' del buon sangue dei contadini, dei montanari, della « santa canaglia ». Non basta aprire i vetri, come diceva Giulio Orsini. Bisogna uscir di casa, uscire dalla città e sentire ed amare direttamente tutte le cose, le più delicate e le più sudicie, ed esprime-

re il nostro amore senza riguardi per nessuno, senza paroline dolciastre, senza amminicoli metrici, senza rispettare troppo le sante tradizioni, le oneste convenzioni e le stupide regole della buona società. Bisogna ridiventare un po' barbari — magari un po' beceri — se vogliamo ritrovare la poesia.

Se Walt Whitman non c'insegna per lo meno questo, è inutile che sia stato tradotto e che tanti ne parlino.

Leone Tolstoi [1]

I.

Dopo più di ottanta anni di vita, dopo più di cinquant'anni di fatica letteraria, dopo più di trent'anni di missione cristiana, Leone Tolstoi ha il diritto di morire in pace. Ha il diritto di morire come vuole e dove vuole; nel suo giaciglio di asceta patriarcale o nel letto di ferro di una stazione lontana: solo come Mosè profeta o circondato dalla patetica cerchia de' piangenti; colla benedizione ortodossa o senza nessuna benedizione.

Quest'uomo ha vissuto in tutti i sensi della pa-

(1) Queste pagine furono scritte mentre il vecchio apostolo era ad Astapovo tra la vita e la morte e gli spiritosi giornalisti italiani si beffavan di lui.

rola vivere e ha diritto di morire in quel modo che il suo cuore e il suo destino gli dettano. Quest'uomo è stato grande quanto i più grandi; è stato, anzi, per la durata e la portata della sua vita, più che un uomo sicchè i mezz'uomini e i sott'uomini spettegolanti e scribacchianti dovrebbero sentire lo strettissimo obbligo del silenzio perfetto dinanzi a una fine che non è soltanto la fine di un respiro e di un corpo.

Quando la falsa notizia della morte comparve a grandi lettere nere su tutte le mura di tutte le città del mondo mi dolse il cuore quasi come per la morte di mio padre. Si avverta: io non sono tolstoiano e tra i russi sento più vicino al mio spirito il creatore dell'*Idiota* che quello di *Guerra e Pace*. Eppure questo gran vecchio bianco e barbato, che dal mezzo della Santa Russia si leva ogni tanto a parlare a mo' di un evangelico Isaia, e par che tutto un popolo raccolto intorno l'ascolti, mi sembra l'unico Eroe che viva oggi nel mondo, l'unico vero Grande che respiri e si muova come respiriamo e ci muoviamo noi; il solo tra tutti quelli più degni d'esser ascoltati, che parli ancora con una lingua di carne; il solo, fra i pochi a' quali si vorrebbe parlare, che possa rispondere a una tua domanda.

Morendo quest'uomo non muore solamente un conte di Russia, un ufficiale dei cosacchi, un autore di romanzi, un predicatore di Cristo: muore l'ultimo esemplare della razza dei geni europei;

cade l'ultimo, unico e solo gigante che si elevasse sopra tutti voialtri, o innumerevoli genietti e talentini che a forza di tacchi di gomma e di piume al cappello, v'inalzate e vi distinguete tra la stupefatta universalità degli idioti!

Grande dunque fu in me il dolore della creduta morte ma più grande, credo, il disgusto e il ribrezzo nel leggere ciò che s'è scritto intorno a lui e agli ultimi casi in questa settimana.

La giornalistica e giornaliera bovinità, che non si fa troppo scorgere finchè si tratta delle faccende bovine di tutti i giorni, mette innanzi quanto son lunghe le sue corna robuste quando un che di straordinario accade nel mondo. Io non ridirò la stomachevolezza umiliante di certe necrologie imbastite alla brava col dizionario biografico e lo stile dei direttori di pompe funebri; io non rammenterò l'offensiva glacialità di certi articoloni aneddotici o apodittici preparati di lunga mano da minossi specializzati e previdenti; non mi sfogherò contro tutto il chiacchierume episodico sulla fuga e i motivi della fuga che ha voluto ridurre il nobile scatto di un santo fallito a una baruffa di famiglia.

Ma come si può sopportare che certi venditori di parole a un tanto la riga, la cui prosa stampata non sarebbe neppur degna d'esser ammessa nella latrina di Jasnaia Poliana, approfittino della morte di colui che li disprezzava senza conoscerli — per fargli le fiche dinanzi e trat-

tarlo come un matterello, un buffone o un dilettante? Adagio, mascalzoni! Possiamo ammettere, se ciò può consolare la vostra mediocrità, che Tolstoi è *anche* pazzo, *anche* buffo e *anche* dilettante, ma non siete voialtri che dovete venire a dirlo con codesto tono di gente che la sa lunga e che non ha tempo da perdere colle stramberie di un vecchio ciarlatano. Tolstoi può aver detto delle bestialità — anzi ne ha dette di certo — ma son precisamente di quelle bestialità che voialtri non sapreste mai e poi mai immaginare, e che non avreste mai e poi mai il coraggio di dire e che non capirete appieno in nessun momento dell'eternità.

E davanti al cadavere di questo autore di sciocchezze e di questo apostolo di fregnacce, io vi consiglio di mettervi in ginocchio — anche a costo di sciupare la piega dei pantaloni.

II.

Veramente singolare è la grandezza di Leone Tolstoi — grandezza ricca e completa come la vita e perciò fatta anche di piccolezza.

La vita di Tolstoi non è soltanto la vita di un uomo; ma è un po' la vita dell'uomo, è lo specchio presente di un secolo — del secolo che l'ha visto nascere e non l'ha visto morire.

Esso è l'uomo: guardate. La sua prima vita è la vita eroica, avventuriera, guerriera — la vita del nobile che combatte, che giuoca, che ama. Poi dal soldato vien fuori l'artista, ed egli vive la vita divina del creatore, risuscita i mondi dei morti, soffia l'anima in creature nuove, commuove e turba coscienze innumerevoli, è letto da nazioni intere, acclamato grande non solo dagli inferiori ma dagli eguali. E sol dopo questo viene l'apostolo, il profeta, il salvatore dell'umanità, l'umile cristiano, il rinunziante.

Dopo aver tanto posseduto cos'altro c'è di degno se non rinunziare?

Questo è il caso Tolstoi: il caso di un uomo che ha provato tutto e che dopo aver tutto provato non è morto. Cosa poteva sentire? Cosa doveva fare? Egli aveva già vissuto e goduto la malinconia dell'infanzia aspettante, il pericolo della guerra, il rischio del giuoco, la dolcezza dell'amore, il sapore della stravaganza, la gioia della creazione, il gusto della popolarità, l'abbraccio della gloria, la viva speranza della vittoria. Che più gli mancava? Spirito inquieto e irrequieto non poteva nè fermarsi nè tornare indietro e siccome aveva oltrepassato tutte le stazioni possibili della vita non comune non gli rimaneva che procedere sempre più innanzi — e più innanzi c'era la negazione e l'abbandono. Ed egli negò la scienza, negò la vita sensuale, negò la lotta, negò tutto quello che egli aveva già praticamente afferma-

to e si gettò nelle braccia di Cristo per trovare il riposo e la certezza di cui sentiva, dopo tanto scalpitare, il bisogno.

Forse non l'ebbe. Forse il vecchio pagano che era in lui sotto il *kaftan* del mugik cristiano non morì mai interamente. Da questa vita dura del soldato, dell'artista, dell'uomo di carne derivano tutte le incertezze, le contraddizioni, le buffonate, le debolezze degli ultimi anni. Egli ci appare a momenti più piccolo perchè non è riuscito ad uccidere il primo sè stesso. Se di notte v'è chi lo sorprende a mescersi un calice di sciampagna spiando intorno se nessuno lo vede gli è che il vecchio conte dei ritrovi di Mosca e di Parigi ritorna di soppiatto a tradire il filosofo e l'asceta. Egli non può dimenticare: l'antico Adamo gentiluomo e letterato non vuol sparire.

Come si può sopprimere una vita che rappresenta quasi un secolo? Romanticismo puskiniano della giovinezza, con spade, giuochi, ragazze e Caucaso — pienezza naturalistica dell'età matura, coll'arte che fa a gara colla realtà e l'accresce pur scegliendo — vecchiaia spirituale e cristianeggiante, mistica e buddistica: nulla ci manca. E' la vita di Tolstoi ma è anche la storia del secolo decimonono.

Non si spezza d'un tratto la vita di un uomo; non si taglia in un momento la storia di un secolo. Nell'una e nell'altra vi sono i ritorni. Se la santità di Tolstoi fosse stata perfetta si sarebbe

accostato al divino ma si sarebbe allontanato dall'umano. Non gli dobbiamo far colpa di somigliarci ancora un poco.

Egli ha predicato l'assoluto ed è vissuto nel relativo; ha combattuto per la piena verità ed ha accettato qualche menzogna; ha consigliato la completa rinunzia e si è serbato qualche cosa; è andato verso la pazzia ed ha conservato qualche mezza saggezza: ogni imbecille un po' informato potrà documentare questi contrasti.

Ma nessuno potrà negare la grandezza del tentativo. Mentre tutti o quasi tutti si dicon cristiani e vivono come porci; si dicon socialisti e vanno ai pranzi di lusso collo sparato bianco; si professan mistici e praticano i casini; fanno i moralisti e cercano di frodarti il soldo; passan da buddisti e ambiscono le più scempie vanità del mondo, quest'uomo russo, Tolstoi, che ha cercato di *avvicinarsi* alla vita ch'egli predica; che ha tentato di mettere in pratica le sue massime; di approssimarsi al suo ideale e di vivere le sue teorie è grandissimo anche se vinto. Coloro che non si vergognano di accettare la vita com'è e per conseguenza non possono mai nè contraddirsi nè rimanere sconfitti si posson ben divertire come tanti coboldi maligni intorno al gran corpo disteso ,ma nessun uomo onesto dovrebbe permettere una simile infamia.

Io non voglio far qui nè commemorazioni nè piagnistei. Oggi, dinanzi alla tormentata agonia

dell'ultimo Eroe, vorrei soltanto che ognuno pensasse in silenzio qual conto potrà dare a sè stesso della propria vita quando sarà prossima un'altra agonia — la *nostra* agonia.

Teodoro Dostoievski

Non posso permettere, in coscienza, che si seguiti ancora a non sapere, a non capire, a non cercare da quale anima siano uscite le turbatrici pagine di *Delitto e Castigo* e dei *Fratelli Karamazov*. Vi sono « errori letterari » che dovrebbero indignare i giusti quanto gli errori giudiziari e dimenticanze tenaci, atroci, che neppure i cuori dei cinici sanno sopportare per troppi anni.

Noi siamo stati ingiusti verso Dostojevki. Noi italiani, dico, noi lettori e scrittori italiani. Quel tanto d'attenzione, di simpatia, d'amore, che si era messo in bilanciò per la grande letteratura slava — grande d'un colpo e d'un colpo in decadenza — l'abbiamo speso tutto per Leone Tolstoi. Tolstoi prima della morte, Tolstoi durante l'agonia, Tolstoi dopo la morte: Tolstoi ora e sempre. Accanto a lui, ma discosti, ma lontani, Cecof, Gorki, Andrejef. Lo pseudo romito di Jasnaja Poliana è partito da un anno verso Astapovo e

verso l'immortalità e la bibliografia italiana continua a schedare articoli, opuscoli, conferenze e libri su di lui. Il colosso è disteso sotto la sua terra e i nanerottoli non hanno ancora finita la sua toeletta funebre e intrecciano coroncine, e recitan rosari e raspano, e grattano, e commentano, e commemorano senza ripigliar fiato.

Chi nega la grandezza di Tolstoi? Tolstoi era grandissimo, gigantesco, profondo — a momenti sublime — degnissimo certo di tanta critica, di tanta esegesi, di tanta storia, ma è permesso dimenticare che trent'anni prima di lui, nella sua patria, morì un altro colosso, un altro grandissimo, un capolavoro terrestre di amore e di dolore, più disgraziato nella vita, più incompreso dagli occidentali, ma forse più profondo, più sotterraneo, più vicino all'avvenire?

Eppure pochi libri suoi sono tradotti in italiano — male e dal francese, e infedeli alle versioni francesi quanto queste al testo russo — e si legge *Delitto e Castigo* come un Gaboriau più raffinato e meno rapido, e la *Casa dei morti* commuove perchè si pensa alla Siberia e alla fredda tirannia dello Czar. Ma lo spirito di Dostojevski sfugge ai più senza remissione: come letteratura amena l'opera sua è noiosa e inquietante; come pensiero è dolorosa e sconsolata; come politica è incerta e incomprensibile. Nessuno fra noi ha provato la fraterna bramosìa di avvicinarsi a lui, di conoscerne la vita, d'indovi-

narne il mondo interiore. Com'era fatto l'animo, quando batteva più forte il cuore, quali idee fisse eran piantate nel cervello di colui che ci ha regalato le speciose meraviglie e le introspezioni abissali dell'*Idiota* e degli *Indemoniati?* Anche quelli che da tali letture sono usciti scossi e stupefatti, non hanno cercato più in là dei volumi. L'uomo che li ha concepiti e distesi con dolore, col sangue più ribollente della sua anima, tra un accesso e un altro del terribile « male sacro », non attira, non incuriosisce questi critici nostri, che son pronti a raffilare tutti i ferri della analisi per rivelare alla buona gente la psicologia del primo « professionale di originalità » che scavalchi le Alpi.

La colpa, si capisce, è anche dei francesi. La Francia è la nostra agenzia d'informazioni e referenze per la letteratura mondiale, e la Francia è stata ingiusta per Dostojevski prima di noi. Quel tal visconte che fu il primo a rivelarlo a Parigi, fu anche il primo a non capirlo: al signor De Vogué dava, dice lui, una specie di « courbature morale », e i suoi romanzi gli sembravano « la santification de l'idiot, du neutre, de l'inactif ». Dostojevski non era, ahimè, pianta ornamentale, che potesse far bella figura nei saloni della « bonne compagnie », castratrice eterna e inesorabile di chi non le rassomiglia. E in Francia la critica si è occupata poco o punto di lui: per leggere un buon libro, in francese, bisognava

ricorrere al saggio di Merejkowski su Tolstoi e Dostojevski. Ma finalmente un francese, e un buon francese, André Gide, ha pubblicato un piccolo libro su Dostojevski, che rappresenta il primo atto d'espiazione dell'intelligenza latina verso l'anima dello stupendo mal compreso (1).

Fino a tre anni or sono il silenzio sull'uomo Dostojevski si poteva scusare in quelli che non leggono il russo. Ma ormai il Bienstock ha pubblicata una traduzione francese della corrispondenza dostojevskiana, la quale, per quanto non completa — mancano, ad esempio, le 464 lettere alla seconda moglie, ad Anna Grigorievna — ci fa entrare, meglio della stessa biografia di Hoffmann, nella malinconica e dura vita quotidiana del non curato scrittore. Il Gide, spirito delicatissimo e così francesemente aristocratico da farlo credere l'antipodo di Dostojevski, è partito da questa corrispondenza, e di essa soltanto s'è giovato per spiegare Dostojevski, e l'impopolarità di Dostojevski. I risultati della sua lettura sono penosissimi per tutti quelli che non leggono soltanto col cervello.

Io lessi tre anni fa, appena fu uscito il grosso volume, e l'ho riletto ora, un'altra volta, assieme

---

(1) A. Gide, *D. d'après sa correspondance*. Paris, Figuière, 1911.

al Gide, collo stesso accoramento e cordoglio. Nessuna vita di scrittore è stata così disertata dalla felicità come quella di quest'uomo. La tristezza pesante e l'irrequietezza epilettica de' suoi libri ritrovano qui il loro quadro, la loro fonte, la loro giustificazione. Sono la naturalezza quale poteva uscire da questo martirio documentato e datato.

Chi s'aspettasse di trovare uno di quegli epistolari di letterati, che sono antologie di belle pagine pittoresche e di pensieri lapidari, dove si sente che lo scrittore pensa ai lettori postumi e al pubblico amato, e si prepara e si atteggia e si drappeggia per avere una «buona stampa» anche dopo morto, si sbaglierebbe di grosso. E' l'epistolario di un uomo che soffre e non di un letterato che si guarda allo specchio. Chi ripensi, ad esempio, alle nostre raccolte di lettere celebri, a quelle dell'Aretino, ad esempio, pur così ricche di vena briosa e di lingua saporosa, o a quelle del Marino, dove si sente la composizione calcolata e il presentimento della tipografia, dove i pezzi riusciti, e ce ne sono, son ripetuti più volte - una spiritosa descrizione di un malalbergo viene adoprata senza mutamenti per una prigione di Torino e una osteria francese! — chi ripensi, dico, anche ai più sinceri epistolari di stranieri, sentirà subito che questo è assolutamente al di fuori di ogni influenza e preoccupazione letteraria. Il solo che gli stia vicino, come contenuto di do-

lore, è quello di Baudelaire, che i letterati, al solito, non trovano abbastanza « interessante ».

Pensate, dunque ,un momento: un uomo che ha del genio e un desiderio enorme di scrivere, di esprimere sè stesso, di far sentire agli altri quel mondo oscuro e spaventoso nel quale vive e che gli altri non sanno scoprire da sè; un uomo che ha la mente riboccante di pensiero e il cuore traboccante di amore e vuol cercare, per il divino veicolo dell'arte, le menti e i cuori che possono meditare soffrire con lui e per lui e che durante tutta la sua vita, o quasi, è perseguitato dagli uomini, avvilito dalla miseria, martoriato da uno spaventoso male e che nonostante questo, nonostante tutto, riesce a scrivere più di venti volumi, e fra questi alcuni capolavori, e sopporta ogni strazio, patisce ogni umiliazione, lavora fra tutti gli stenti pur di poter dire una parte, una piccola parte sola, di quel che sente di dover dire: tale il destino di Teodoro Dostojevski. E quando si aggiunga che questa vita di povertà e di umiliazione, di accessi epilettici e di debiti, fu vissuta con rassegnazione se non con serenità, coll'umiltà del vero cristiano e la costanza dello stoico, vien fatto di pensare che un qualche Emerson dovrebbe scrivere su di lui con questo titolo: Il genio come martire.

Che gli scrittori che vivon di rendita e di percentuali remuneratrici e scrivono nel calduccino dello studio sacro alla eleganza snobista non sus-

surrino, di tra il fumo della sigaretta: Rettorica! In questa raccolta di lettere ci sono i documenti necessari per giustificare ogni elegia. Ci sono i fatti e nient'altro che i fatti.

Primo di tutti la condanna. Una polizia idiota al servizio della ragion di stato confinò Dostojevski — il Dostojevski giovine, che cominciava a fare, a creare — in Siberia, ai lavori forzati, per dieci anni. *Dieci anni!* Dieci anni di vita dura e miserabile, lontano dai suoi, lontano dai libri, dagli amici, dalla vita; assieme ai condannati, a quei primitivi, a quei rozzi che soltanto il suo amore poteva farci amare. Chi non sa cosa voglion dire dieci anni di meno per un giovane, per un uomo che comincia, per uno scrittore che deve farsi e affermarsi ?Una vita troncata; un ritardo sugli altri, sui rivali; un tempo sciupato, perduto, per sempre. Eppure Dostojevski non fa il Prometeo: non impreca, non gesticola. Egli scrive, nell'esilio: « Voi mi scrivete che tutti voglion bene allo Czar. Io l'adoro ». « L'Imperatore è infiintamente buono e generoso ». E si rallegra della punizione e dice che la nuova vita l'ha salvato, l'ha guarito. Ci manca poco che non ringrazi chi l'ha condannato. Suo fratello sta degli anni senza scrivergli e a chi lo prega di occuparsi della liberazione risponde: « Farebbe meglio a restare in Siberia ». Dostojevski sa tutto e invece di sdegnarsi gli chiede perdono lui! « O Micha! per l'amor d'Iddio, non avertene

a male: pensa che son solo e come un sasso buttato via; il mio carattere è stato sempre cupo, malato e suscettibile; pensa a tutto ciò e perdonami se i miei lamenti sono ingiusti, e le mie ipotesi assurde. Son ben convinto che il torto è proprio mio ».

Dopo dieci anni di solitudine torna in Russia e ricomincia a scrivere. Ma ricomincia pure l'altro tormento: la povertà. Quasi tutte le sue lettere sono lettere scritte per necessità e non per divertimento, lettere di un uomo che chiede, che non ha più nulla, che non può andare più innanzi. « Il demande — dice il Gide — sans habilité, sans fierté, sans ironie; il demande et il ne sait pas demander ». Richiede, insiste, implora: « Ho un tal bisogno che son pronto ad impiccarmi ». « Non posso pagare i debiti, nè partire, non avendo quattrini per il viaggio, e sono disperato »; « Che diventerò da ora alla fin dell'anno? Non lo so. La mia testa si rompe. Non ho più nessuno a cui chiedere in prestito ». « Ho scritto a un parente per chiedergli 600 rubli. Se non me li manda son perduto ». In Germania, una volta ,dovette star chiuso parecchi giorni nella camera di un albergo, non pagata, perchè aveva messo in pegno anche i pantaloni. A Firenze, dove restò parecchio tempo, l'unica parola italiana che imparò fu il *Niente* che ogni giorno gli rispondeva l'impiegato delle ferme in posta. E ogni settimana, ogni mese tornava a

scrivere, a chiedere, a implorare: ai direttori di riviste, ai parenti, agli amici, agli editori. Chiedeva il pagamento dell'opere passate; anticipi su quelle future; prestiti su opere non cominciate; soccorsi veri e propri. E i quattrini ogni tanto arrivavano e non bastavano neppure a pagar tutti i debiti e dopo un giorno il disperato e umiliante elemosinare ricominciava. A cinquant'anni scriveva: « In tutta la mia vita ho lavorato per guadagnare e in tutta la mia vita sono stato costantemente in bisogno: ora più che mai ». E dove vanno questi quattrini? Dostojevski non ebbe che un vizio solo: il gioco. Ma non sempre. Non voglio scusarlo qui, ma voglio si sappia che non era quello il motivo della sua perpetua miseria. In Siberia aveva sposato, piuttosto per pietà che per amore, la vedova del forzato Issaiev, madre di un figlio fannullone che egli dovette mantenere. Ebbe da lei altri figliuoli. Alla morte del fratello ebbe sulle braccia un'altra famiglia. Eppoi fondò giornali e riviste, a sue spese, per liberarsi dagli editori, per diffondere e difendere le sue idee e spesso le cose andaron male. E infine egli dava agli altri colla facilità colla quale chiedeva: nessuno, meno di lui, poteva aver cuore di rifiutare.

Al lungo esilio, alla continua povertà, ai disagi della grossa famiglia e della vita in paesi stranieri aggiungete il male. Dostojevski soffriva, come ognun sa, di epilessia. Ne soffriva già in

Siberia e dopo un miglioramento di qualche anno le crisi ripresero più frequenti e terribili. Gli eccessi vengono spesso ,sempre più forti, e lo lasciano intontito, istupidito: per quattro giorni, per sette giorni. E non può lavorare e deve lavorare; ha impegni con giornali, con editori, vuol riscuotere presto; ha bisogno, come sempre, di quattrini.

Il « male sacro » lo lascia esausto, scoraggiato, vuoto, eppure deve improvvisar novelle, tormentarsi attorno agli articoli, finire i volumi promessi. « Hanno annunziato che nel numero di aprile (del *Russkij Viestnik*) sarà pubblicato il seguito (dell'*Idiota*) e non ho nulla pronto, eccettuato un capitolo senza importanza. Cosa manderò? Non lo so davvero. Ieri l'altro ho avuto una crisi violentissima, ma ieri ho scritto lo stesso in uno stato prossimo alla pazzia ».

In queste condizioni un uomo qualunque non sarebbe capace neppure di scrivere una lettera e Dostojevski crea dei capolavori. Ma sente lui stesso quanto la sorte gli tolga. Continuamente si rammarica di non poter comporre a suo comodo, con tutti gli agi della tranquillità, senza lo spettro dell'impegno, della scadenza, del debito. « Se potessi scrivere senza fretta! » Egli sa che i suoi libri sarebbero più grandi, più profondi, che esprimerebbero più e meglio quel che gli bolle in seno. E per l'appunto il lavoro non gli è facile. Lavora giorno e notte come un forzato eppure

non va presto innanzi. Strappa e rifà continuamente, e la fame è alla porta. Non è contento di quel che ha fatto: gli pare di aver sciupato l'idea, l'ispirazione dei suoi romanzi. « Sono scontento del mio romanzo fino al disgusto — scrive mentre sta lavorando all'*Idiota*. — Mi sono sforzato terribilmente per lavorare ma non ho potuto: ho il cuore malato. Ora fo un ultimo sforzo per la terza parte: se riesco ad accomodare il romanzo mi rimetterò, altrimenti son perduto ». E dopo aver dato al mondo due o tre capolavori diceva: « E' finalmente tempo di scrivere qualcosa di serio ». E più tardi: « Figuratevi che in certi momenti di esame personale io mi accorgo con rammarico che non ho espresso, letteralmente, la ventesima parte di quel che avrei voluto e forse non l'ho saputa esprimere. Ciò che mi salva è la speranza che un giorno Iddio mi darà tanta forza e ispirazione che io mi esprimerò più completamente e potrò esporre tutto ciò che chiudo nel cuore e nella fantasia.

Io non conosco nella storia di tutte le letterature un esempio così commovente della tragedia eterna dello scrittore, dell'uomo di genio. Tutto quanto è contro di lui, tutto tende ad abbatterlo, a impicciolirlo, ad annientarlo. Gli uomini lo condannano all'esilio, alla povertà, al lavoro affrettato; una malattia tremenda l'assalta nei momenti migliori; il suo cervello non è svelto; la sua intelligenza non è soddisfatta e considera l'o-

pera della sua vita come un indizio o un avanzo delle meraviglie che racchiudeva. Eppure quelle migliaia di pagine che strappa a fatica alla miseria, al morbo, al sonno, alla disperazione, sono fra le più grandi della letteratura del suo paese e della letteratura del mondo. Non era giusto che questo doloroso miracolo fosse conosciuto da quelli che sanno soltanto, e non tutti, i suoi libri? Non si dica: Lasciamo l'uomo: solamente l'opera importa. « Evidemment — risponde il Gide — mais l'admirable, ce qui reste pour moi d'un enseignement inépuisable, c'est qu'il l'ait écrite, *malgré cela* ».

Il Nietzsche, che non era uomo tenero, scrisse un giorno: « Dostojevski... il solo che mi abbia insegnato qualcosa in psicologia ». E' giusto: pochi hanno illuminato le più buie anfrattuosità dell'anima umana meglio dell'autore dello *Spirito sotterraneo*. Ma c'è qualcos'altro che possiamo imparare da lui: la forza miracolosa di vincere il proprio destino e di estrarre dai veleni della vita l'eterna bevanda dell'arte.

INDICE